

PABLO BLANCO

LUIGI PAREYSON:
VIDA, ESTÉTICA,
FILOSOFÍA

Serie Estética y Teoría de las Artes
Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

María Antonia Labrada
DIRECTORA

Paula Lizarraga
SECRETARIA

ISSN 1577-9270
Depósito Legal: NA 2374 - 2002
Pamplona

Nº 4: Pablo Blanco, *Luigi Pareyson: vida, estética, filosofía.*

© 2002 Pablo Blanco

Imagen de portada: Biblioteca Universidad de Navarra. E. Zúñiga

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Cátedra Félix Huarte

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (España)

E-mail: cfhuarte@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2492)

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
EUROGRAF NAVARRA, S.L. Polígono Industrial, calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

I. Presentación	5
II. Una vida.....	9
1. El neoidealismo italiano	
2. Idealismo, romanticismo, existencialismo	
3. Profesor en Turín (1943–1984)	
4. Últimos años (1984–1991)	
III. Una estética.....	29
1. Profesor de estética (1945–1964)	
2. Algunas fuentes	
3. ¿Qué es la estética?	
IV. Una filosofía	47
1. ¿Qué es la filosofía?	
2. La "filosofía de la persona"	
3. La "filosofía de la forma"	
4. La "filosofía de la interpretación"	
5. La "filosofía de la libertad"	
V. Cronología	67
VI. Bibliografía.....	83
1. Obras de Luigi Pareyson	
A. Obras publicadas	
B. Obras inéditas	
2. Obras sobre Luigi Pareyson	

I. PRESENTACIÓN

Hay una foto inolvidable. Fue tomada –creo– en la Academia española de Bellas Artes y Arqueología, en San Pietro in Montorio, en Roma. En ella aparecen Umberto Eco, Hans Georg Gadamer, Luigi Pareyson y Gianni Vattimo. Dos amigos y dos antiguos discípulos sonríen a la cámara, y mantienen fijas y perdidas sus miradas de intelectuales. Gadamer y Pareyson fueron dos viejos pioneros de la hermenéutica en Europa; Eco y Vattimo hicieron sus respectivas tesis en estética con el profesor Pareyson, en aquellos ya lejanos años de Turín. Por distintos avatares de la vida, de todos ellos el menos conocido es –sin duda alguna– Luigi Pareyson.

A pesar de todo, Pareyson (1918-1991) es bien conocido en Italia por haber sido –junto con Fabro, Bobbio o Abbagnano– uno de los que introdujeron el existencialismo en ese país; por ser –como hemos dicho ya– el maestro en estética de tantos profesores italianos, o por convertirse en uno de los precursores de la hermenéutica del arte, dando sus primeros pasos en esta disciplina antes incluso de que los dieran H. G. Gadamer y Paul Ricoeur¹.

Estudiar a un autor italiano de estética –de Italia decía Goethe que era el “reino de la forma”– nos parece también un buen modo de entrar en el mundo del arte y de la belleza. Basta con viajar, aunque sea imaginariamente, por esta tierra y por sus pueblos y ciudades... Este país tiene una larga tradición no sólo artística sino también estética, que en el siglo XX estaría internacionalmente representada por Benedetto Croce.

Sin embargo, nuestro autor constituye –como es fácil imaginarse– una alternativa al idealismo de Croce. Será ésta una estética fenomenológica y existencialista: no abstracta ni

¹ Cfr. M. RAVERA, *Prefazione a Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Turín 1986, p. 16.

alejada de la experiencia artística, sino que —por el contrario— intenta acercarse y penetrar en el fenómeno del arte. La “teoría de la formatividad” de Luigi Pareyson intenta remontarse por encima de los datos de la experiencia: la estética aquí expuesta es siempre una filosofía que nace de la realidad concreta del arte y que, por tanto, alcanza igualmente la universalidad que requiere todo conocimiento filosófico.

Por su doble condición de ser a la vez concreta y abstracta —descriptiva y filosófica—, la presente estética puede ser útil no sólo a los filósofos y profesores interesados en esta disciplina, sino también a los mismos artistas, críticos, filólogos e historiadores del arte; o a cualquiera que se acerque al arte con sincero interés.

Además, veremos que Pareyson recoge lo mejor de las estéticas y poéticas clásicas, románticas y contemporáneas, lo cual dará a su filosofía del arte una solidez y universalidad notables. Si bien Pareyson es predominantemente moderno en sus fuentes, acabará siendo clásico en muchas de sus conclusiones. Así, puede ser interesante acercarnos a la presente estética ya que constituye una buena síntesis de las estéticas moderna y contemporánea, a la vez que aporta soluciones originales a los debatidos problemas del arte, en los que se adentra sin reparos².

² Cfr. G. MORPURGO-TAGLIABUE, *Problemi attuali dell'estetica*, “Il Pensiero”, 3 (1961), p. 326; A. PLEBE, *L'estetica italiana dopo Croce*, Radar, Padua 1968, p. 32; R. BARILLI, *Per un'estetica mondana*, Il Mulino, Bologna 1964, p. 351; S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976, pp. 48-49; L. BAGETTO, *Luigi Pareyson: la realizzazione della libertà*, “Rivista di estetica”, 1993/2, p. 137; D. PESCE, *L'estetica dopo Croce*, Ed. Philosophia, Florencia 1962, p. 121; V. SAINATI, *Discorso critico sulla teoria della formatività*, “Giornale critico della filosofia italiana”, 3 (1961), pp. 341 y 375; H. ZANDER, *Aesthetische Universalität und künstlerische Autonomie. Eine Untersuchung der ästhetischen Grundbegriffe Luigi Pareysons*, “Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft”, 2 (1972), p. 233; U. ECO, *L'estetica della formatività e il concetto di interpretazione* (1955-1958) en *La definizione dell'arte* (1968), tercera edición, Garzanti, Milán 1984, pp. 9-10.

A esto se podría objetar que la estética de Pareyson ya no es actual, y que tan sólo se trata de una teoría más que se desarrolló a mitad del siglo XX. Por el contrario, nos parece que estas ideas podrían seguir siendo válidas en la actualidad: si bien es cierto que se trata tan sólo de una estética, pensamos que ésta puede dar más de una luz sobre lo que son el arte y la belleza. Por esto nos hemos animado a emprender este trabajo.

A ello se une el hecho de que no existe todavía un reciente estudio de conjunto en castellano sobre la filosofía del arte del fundador del Instituto de estética de Turín. En efecto, hemos encontrado innumerables libros o artículos sobre su filosofía en general o sobre alguna otra etapa de su pensamiento. Sin embargo, la estética ha sido apenas estudiada desde los años en que fue escrita. Así, nuestro autor es casi desconocido en los países de habla hispana: mientras hemos encontrado bibliografía en inglés, francés, italiano, alemán y portugués, no hemos podido hallar casi nada en nuestra lengua. Tan sólo se ha hecho una traducción de las *Conversaciones de estética* (Visor, Madrid 1985 y 1988), que –por otro lado– es su libro de estética menos importante. Esperamos que estas páginas contribuyan a hacerlo más conocido entre los lectores de nuestra lengua.

Por otra parte, si tuviéramos que caracterizar con una sola palabra la estética de Pareyson, escogeríamos el término unidad. En ella unos conceptos llevan necesariamente a otros, pues las distintas vertientes de la mencionada estética forman un todo orgánico. A esto se une que la estética de nuestro autor está sostenida por toda una filosofía que aborda los más interesantes temas del pensamiento actual: la persona y su existencia, el ser y la libertad, la verdad y su interpretación, y que intentaremos abordar en el tercer apartado del presente estudio. No olvidemos, sin embargo, que ésta es tan sólo una introducción, una invitación a la lectura de Pareyson³.

³ Para ampliar esta información puede acudirse a mi estudio *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 7-54.

Por último, quisiera agradecer su colaboración a las personas así como a las instituciones que me han ayudado tanto en este trabajo. En primer lugar, a los profesores Francesco Russo, Valerio Verra (†), Xavier Tilliette, Francesco Tomatis, Jorge Lozano, Mario Perniola, Gianni Carchia (†), Sandra Neves, Paolo d'Angelo, Piero Coda, María Antonia Labrada y Jaime Nubiola. Entre las instituciones, cabe destacar la colaboración del Centro de Estudios filosófico-religiosos "Luigi Pareyson" de Turín, de la Cátedra Félix Huarte de la Universidad de Navarra, del Colegio Mayor Torrc I y –en Roma– de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, del Goethe-Institut, de la Biblioteca Baldini y de la Academia española de Bellas Artes y Arqueología de San Pietro in Montorio.

Pamplona, primavera de 2002

II. UNA VIDA

Antes de estudiar la estética de Pareyson, intentaremos decir algo sobre su persona y el ambiente en que vivió. En primer lugar, haremos una breve introducción histórica y cultural, que nos permitirá meternos en el contexto en que hay que situar la obra de Pareyson. Después, describiremos de un modo conciso su biografía intelectual, centrándonos de forma esquemática en su pensamiento estético en particular y filosófico en general. Empecemos pues por la vida de Pareyson que, lógicamente, estará íntimamente unida al ambiente cultural y filosófico de la Italia de principios del siglo XX. En efecto, como se verá, el idealismo de Croce y Gentile será el pensamiento dominante en la filosofía italiana de los primeros treinta años del siglo. En este ambiente creció y estudió el joven Luigi Pareyson.

1. El neoidealismo italiano

Ya a principios de siglo había en Nápoles una gran actividad cultural, promovida sobre todo por un intelectual que alcanzó una gran fama internacional: *Benedetto Croce* (1866-1952). Éste empezó sus investigaciones en el campo de la historia y de la crítica literaria, para después pasar a la filosofía, produciendo una obra inmensa en todas estas disciplinas. Según Pareyson, este “contacto con la experiencia” será la clave de la gran aceptación que tuvieron sus obras; así, el gran mérito de Croce –sigue diciendo nuestro autor– será combatir tanto una “filosofía abstracta y vacía” como “el pragmatismo y la filosofía empirista”, que dominaban el panorama filosófico de finales del siglo XIX⁴.

⁴ Cfr. *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milán 1993, p. 74.

A esto se unía su prosa clara y elegante, que también le ayudó a ganar el favor del público culto de aquel entonces. “Durante cincuenta años –desde la publicación de la *Estética* en 1902, hasta su muerte el 20 de noviembre de 1952–, Croce ha dominado literalmente la cultura italiana, ejercitando un verdadero magisterio dirigido no sólo a especialistas, sino a todo hombre de cultura”. De hecho, Restaino afirma que el escritor napolitano es “el filósofo italiano más influyente de este siglo” pasado, sobre todo en estética; prueba de ello son las abundantes traducciones de sus obras a casi todas las lenguas cultas⁵.

Después de la *Estética*, Croce elaboró todo un sistema filosófico en el sentido hegeliano del término; éste se titulará significativamente *Filosofía del espíritu* (1902-1917) y pretenderá abarcar todos los ámbitos de la filosofía. Posteriormente, el filósofo de Nápoles sigue matizando y corrigiendo sus propias afirmaciones hasta el mismo momento de su muerte, lo que hace difícil comprender a fondo cuáles son realmente sus ideas. A pesar de todo, se podría afirmar que la idea central de su sistema filosófico es la “circularidad de la vida del espíritu”, que se manifiesta en sus cuatro momentos (lógico, ético, estético y económico o utilitario) que, a su vez, superarán sus evidentes oposiciones en la misma unidad del Espíritu Absoluto. Sería ésta de Croce una concreción de la filosofía de Hegel⁶.

Otro idealista, amigo de Croce durante un tiempo, es *Giovanni Gentile* (1875-1944). Durante la primera década del siglo XX, tendrá lugar entre los dos filósofos una intensa colaboración y un frecuente intercambio epistolar. Sin embargo, a partir de 1913, se hicieron notar las diferencias entre ambos, primero filosóficas y después políticas. Así, frente a “Crítica”, la revista de Croce, Gentile funda el “Giornale critico di filosofia italiana”; y mientras éste último escribía el “Manifiesto de los intelectuales fascistas” y llegaba a ser Mi-

⁵ *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 74; cfr. *Verità e interpretazione* (1971), tercera edición, Mursia, Milán 1982, p. 136; F. RESTAINO, *Storia dell'estetica moderna*, UTET, Turín 1991, pp. 201-204.

⁶ Cfr. *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 74-75.

nistro de Educación con Mussolini, Croce mantenía una abierta oposición al régimen fascista.

Al igual que Croce, Gentile se interesó por todos los ámbitos de la filosofía, incluida la estética, manteniéndose siempre dentro del ámbito de la filosofía de Hegel. Sin embargo, su filosofía adquirirá matices distintos, dando lugar al llamado *actualismo*. El pensamiento, según esta teoría, es un “acto en acto”, inobjetivable e imposible de trascender, “un *acto* que no se *hace* jamás” y que lo vivifica todo. Por eso, el pensamiento debe mantenerse continuamente activo; conciencia y autoconciencia se identifican y, a su vez, se despliegan en la naturaleza y en la historia. El pensamiento es el principio y el origen de todo, y éste se mantiene en una continua ebullición creadora⁷.

Pero además de los idealismos de Croce y Gentile, surgió otra corriente a partir del mismo neohegelianismo napolitano: el idealismo de *Augusto Guzzo* (1894-1986). Aunque posterior en el tiempo, Guzzo bebe en las mismas fuentes que los otros dos filósofos idealistas, sin necesidad de inspirarse en éstos⁸. Guzzo había estudiado también en Nápoles, pero en 1924 había empezado a enseñar en Turín. Allí intentaba desarrollar una filosofía que abarcara todos los ámbitos: lo antiguo y lo moderno, la vida y el pensamiento, el arte y la ciencia, la historia, la ética y la religión. Así, este filósofo intentaba también establecer un equilibrio entre su formación filosófica en el idealismo y su posterior conversión al cristianismo. En este sentido, Guzzo era un idealista converso, un “Croce cristiano”⁹. Pareyson señala que el de Guzzo será un idealismo algo distinto al de Croce y Gentile: “desde el principio, la perspectiva es distinta, y su idealismo tendrá un carácter no gnoseológico, sino cósmico, y una orientación religiosa, no antropocéntrica [*umanistica*]”¹⁰.

⁷ Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito como atto puro* (1916), sexta edición revisada, Sansoni, Florencia 1938, pp. 242-253.

⁸ Cfr. *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 141-142.

⁹ Cfr. *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 186; A. GUZZO, *L'arte*, I, Edizioni di “Filosofia”, Cúneo 1962, p. VI.

¹⁰ *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 142; cfr. también p. 186.

En efecto, al igual que Croce, Guzzo desarrolló una interesante *labor cultural*, tanto en sus clases y conferencias como en sus “setenta y tres años de verdadera y constante labor de escritor”. “Su actividad fue muy intensa: fue no sólo filósofo, sino también escritor, periodista, ensayista de temas de arte, y un minucioso conferenciante y promotor de iniciativas culturales por medio de asociaciones, editoriales y revistas, tanto en Italia como en el extranjero”¹¹.

Además, Guzzo realizó una intensa *labor educativa* a través de su escuela, en la que se formó —entre otros muchos— el mismo Pareyson: “la escuela fue para él su vida”, afirma nuestro autor, y recuerda cómo le gustaba promover el *diálogo* entre sus alumnos: “En una ciudad tan reservada y esquiva como Turín, este modo de dar clase trajo consigo un espíritu de renovación, tanto más eficaz en cuanto que Guzzo supo introducirlo con discreción y flexibilidad. En esto adoptó el estilo de la ciudad, sin renunciar para nada a su personalidad. Guzzo se volcaba en sus clases, presentándose a la vez como un Sócrates que suscita problemas y hace nacer (las soluciones), y como un director de orquesta que es a la vez intérprete y guía capaz de hacer hablar a cada uno con su propia voz, a la vez que aúna todas estas voces en una sinfonía. Cada clase era un éxito, y este confilosofar se prolongaba en lentos e inolvidables paseos bajo los pórticos, cuando sus alumnos más cercanos le acompañaban desde *via Po* a su casa en *Piazza Statuto*”¹².

Así, la de Guzzo era una escuela peripatética y del “diálogo denso y comprometido hasta el final”. Esta “*confilosofía*” —filosofar dialogando con un autor y con otros filósofos— fue un rasgo que marcó el pensamiento turinés en los años sucesivos, también cuando Pareyson estudiaba y enseñaba. Nuestro autor aprenderá igualmente de su maestro esta útil lección. Recuerda a Guzzo como un profesor amable y respetuoso, elocuente y seguro de sí mismo, a la vez que humilde y dialogante. Cuando tuvo que definir a su maestro con

¹¹ *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 183; cfr. también pp. 180 y 184.

¹² *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 183.

una palabra, Pareyson lo definió como “un profesor”, en el sentido más noble que puede tener esta expresión¹³.

“Por otro lado, Guzzo fue cristiano, pero no a la manera ecléctica del llamado espiritualismo cristiano [...]. Su adhesión al cristianismo no fue jamás un añadido a una filosofía profesada previamente, sino inspiración originaria a la vez que una exigencia última de su pensamiento”. Sin embargo, y a pesar de todo lo dicho, Pareyson reprochará respetuosamente a su maestro su excesivo *optimismo*, su ser totalmente ajeno a la filosofía negativa: “para él no existía el nihilismo como postura filosófica”. Por el contrario, Pareyson veía en el nihilismo una amenaza continua de la que había que tomar conciencia para alcanzar un cristianismo actual y maduro. El cristianismo debe descender a los infiernos del nihilismo, para volver después a tomar conciencia de sí mismo¹⁴.

2. Idealismo, romanticismo, existencialismo

El nombre de Luigi Pareyson —nombre italiano, apellido francés— es un fiel reflejo de la situación del Piamonte: una región al norte de Italia que limita con Francia por medio de los Alpes Marítimos y, por tanto, no muy lejana a Suiza. Aunque él nació en Piasco (Cúneo), su familia era originaria del Valle de Aosta. Este origen ‘fronterizo’ explica en parte su *cosmopolitismo* cultural: lo italiano, lo francés y lo germánico le resultaban próximos casi por nacimiento; a esto se añadiría después su interés por la cultura rusa, anglosajona, hebrea y española. Pareyson fue siempre un incansable lector, un buen conocedor de distintas lenguas y, por tanto, su cultura, su

¹³ Cfr. *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 82, 190 y 184; y E. ARLANDO, *La scuola di Augusto Guzzo* (1954), en AA.VV, *Augusto Guzzo*, Edizioni di “Filosofia”, Cúneo 1964, pp. 288-289.

¹⁴ *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 89 y 184. Como se ve, para evitar al lector el trabajo de tener que remitirse continuamente a las notas, a veces agruparemos las citas, dejando claro que la primera cita corresponde a la primera referencia, y así sucesivamente.

erudición e incluso su precisión filológica eran inmensas, tal como se desprende de la lectura de sus escritos.

Por aquellos años se estaba desarrollando en la capital piamontesa un importante núcleo industrial, con toda la emigración y los cambios sociales y políticos que esto trae consigo. Turín era entonces un hervidero social y político, además de cultural e intelectual. No en vano alguien dijo que Turín se encuentra entre los Alpes, el río Po y la industria automovilística de la *Fiat*.

La única alusión a la adolescencia de Pareyson que hemos encontrado es el recuerdo de la impresión que le produjo el comentario de Guzzo a las *Confesiones* de San Agustín, cuando todavía era estudiante en el Liceo de Cúneo. Fruto de este temprano interés por la filosofía fue que, en 1935, el joven Luigi Pareyson decidiera ingresar en la facultad de Letras de la vecina universidad de Turín. Es éste el Turín de la Sábana Santa y del revolucionario Garibaldi; el del salesiano Don Bosco, pero también el del comunista Gramsci, y donde Nietzsche enloqueció y murió. El cura don Camilo y Peppone, el alcalde comunista, también eran piamonteses.

En la universidad de Turín, Pareyson se acerca a la *filosofía clásica alemana* que va desde Kant (1724-1804) a Schopenhauer (1788-1860), y que Pareyson considerará como “la cumbre de toda la filosofía moderna”¹⁵. Así, “el interés por el idealismo alemán —declara Pareyson— lo debo a dos experiencias fundamentales de mis años universitarios: la lectura de la *Introducción a la metafísica* [1924] de Piero Martinetti y las clases de Gioele Solari” (1872-1952), que seguían incluso después de pasada la hora. De Piero Martinetti (1872-1943) aprendió “un método riguroso y seguro de origen claramente alemán”, que no abandonará hasta el final de sus días. Además, entendió entonces que el idealismo alemán no puede ser reducido a Hegel o a Marx, sino que, por el contrario, le llevará a apreciar “los aspectos positivos del romanticismo” —contrario al hegelianismo, pero purificado de su irracional-

¹⁵ *Filosofia e verità* (entrevista con M. Serra), “Studi cattolici”, 173 (1977), p. 172.

lismo—, que más tarde profundizará en sus estudios sobre Fichte y Schelling¹⁶.

“Es pues natural que surgiese de un modo espontáneo la idea del ‘viaje de estudios a Alemania’. Lo hice precisamente en el verano de 1936, una vez acabados los exámenes finales. Fue en las aulas y en las bibliotecas de los Institutos de filosofía de las universidades alemanas donde encontré el ambiente de estudio que más tarde yo intentaría reproducir en el Instituto de filosofía de la Facultad turinesa”¹⁷. A su vuelta de *Alemania*, y a pesar de las preferencias manifestadas hacia otros profesores, el joven Pareyson decide seguir el magisterio de Guzzo.

“Me encontraba en la escuela de Guzzo [...]. Durante el primer año de universidad, él mismo puso un libro de Jaspers en mis manos”¹⁸. Fue así como comenzó la relación de nuestro autor con el *existencialismo*, “la corriente más importante del pensamiento contemporáneo” a la que seguirá toda su vida. En efecto, al verano siguiente Pareyson vuelve a Alemania y tiene allí numerosos encuentros con *Karl Jaspers* (1883-1969), “la figura que marcó mi laboriosa estancia en Heidelberg en aquel lejano 1937”. De él recuerda su altura intelectual y su disponibilidad para hablar con el joven estudiante turinés¹⁹.

Pareyson sigue profundizando en el conocimiento del existencialismo. “Fue la lectura de Jaspers la que me llevó a Kierkegaard”; fue ésta una “lectura de choque”, pues “como escritor exclusivamente religioso, presentaba una forma muy

¹⁶ *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 125; cfr *Filosofia e verità*, p. 172; y *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 118-119 y 123.

¹⁷ *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 118.

¹⁸ *Filosofia e verità*, p. 171.

¹⁹ Cfr. respuesta a *Parlano i filosofi italiani* (1972), ahora en V. VERRA, *La filosofia dal '45 ad oggi*, segunda edición, Nuova ERI, Turín 1976, p. 496; y *Karl Jaspers*, segunda edición, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. XII.

actual de cristianismo”²⁰. El cristianismo de Sören Kierkegaard (1813-1855) suponía una clara oposición al hegelianismo y al racionalismo dominantes en el Berlín de principios del siglo XIX. Kierkegaard, en su decidido antihegelianismo, se enfrentó al “profesor abstracto y conciliante” de Berlín, proponiendo entonces la figura del “pensador concreto y no oficial”. De este modo, el escritor danés se convirtió en el “padre del existencialismo alemán”, dando lugar a la *Kierkegaard-Renaissance* del periodo de entreguerras de los años 20 y 30 del siglo XX. Así, algunos filósofos de la existencia en Alemania retomaron los motivos ya enunciados el siglo anterior por el filósofo danés²¹.

“No podía quedarme en Jaspers, sino que —para entenderlo mejor— tuve que leer a Heidegger y la teología dialéctica o negativa de Karl Barth”²². En efecto, durante ese segundo verano que Pareyson pasó en Alemania, mantuvo una entrevista con Martin Heidegger (1899-1976), por quien confiesa tener un “entusiasmo inextinguible” desde 1936. Del filósofo alemán le fascinan el rigor, la precisión y la profundidad de su pensamiento, expresado en un “estilo bronco, esencial, esquivo”²³. Así, nuestro autor irá alejándose de Jaspers y acercándose cada vez más a Heidegger, hasta el punto de considerar “haber hablado toda su vida *con* Heidegger”. Sin embargo, Pareyson es perfectamente consciente al mismo

²⁰ *Esistenza e persona* (1950), cuarta edición, Il Melangolo, Génova 1985, p. 248; cfr. también F.P. CIGLIA, *La divina tragedia della libertà. Sulla riflessione filosofico-religiosa di Luigi Pareyson*, “Archivio di Filosofia”, año LVI, nn. 1-3 (1988), p. 167.

²¹ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 41-53; F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 20-25; L. BAGETTO, *Il pensiero della possibilità*, o.c., p. 131; R. LONGO, *Esistere e interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson*, CUECM, Catania 1993, pp. 76-77; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini, Milán 1994, p. 64.

²² *Karl Jaspers*, p. XVI.

²³ Cfr. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Turín 1995, p. 362, y *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 13-14.

tiempo de la “inspiración no cristiana o anticristiana” del filósofo alemán²⁴.

Pero además de la corriente alemana del existencialismo, el joven Pareyson estudia la francesa: si el existencialismo alemán derivaba de Kierkegaard, el francés vendrá de *Blaise Pascal* (1623-1881)²⁵. En el existencialismo francés –contemporáneo al alemán– destaca *Gabriel Marcel* (1899-1973), al que Pareyson aprecia por la amistad personal existente entre ambos y por “haber elaborado una filosofía a partir de una experiencia profundamente vivida”. A diferencia de Jaspers y Heidegger, Marcel será menos sistemático y expondrá sus ideas en ensayos, artículos periodísticos y obras de teatro; pero al mismo tiempo desarrollará temas muy queri-

²⁴ Cfr. *Filosofia e verità*, p. 172 y *Ontologia della libertà*, pp. 140, 251 y 441-443. Véanse también *Esistenza e persona*, p. 255; *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 31-33; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, o.c., pp. 30 y 64; F. TOMATIS, *Ontologia del male*, o.c., pp. 34 y 47-62; S. MARZANO, *Il sublime nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*, Rosenberg & Sellier, Turín 1994, pp. 74-75; U. M. UGAZIO, *Pareyson interprete di Heidegger*, “Archivio di Filosofia”, año LVII, nn. 1-3 (1989), pp. 93-102; F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando Editore, Roma 1993, n. 13, pp. 52-55 y 202,.

De Karl Barth (1886-1968) Pareyson escribe: “El *Römerbrief* fue para mí una lectura arrebatadora, que estaba destinada a dejarme una huella profunda e imborrable”. En efecto, la *Kierkegaard-Renaissance* había producido sus efectos en la teología luterana, y Barth se había convertido en “el teólogo del existencialismo”, en la clave de lectura de la *Existenzphilosophie*. Sin embargo, tal como ocurría con Kierkegaard, Pareyson no admitirá ni su fideísmo ni su teocentrismo radical, pues estos consideran al hombre como necesariamente negativo. Cfr. *Studi sull'esistenzialismo* (1943), segunda edición corregida, Sansoni, Florencia 1950, pp. 3 y 170-171; *Esistenza e persona*, n. 4, p. 228; V. VERRA, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, en AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 376; R. LONGO, *Esistere e interpretare*, o.c., p. 213; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, o.c., pp. 67 y 73; F. TOMATIS, *Ontologia del male*, o.c., pp. 25 y 27.

²⁵ Cfr. *Studi sull'esistenzialismo*, pp. 30-38, y *Esistenza e persona*, p. 247.

dos a nuestro autor: el “misterio ontológico” del ser, la pasión por la libertad, y la vida humana como combinación de actividad y receptividad, de existencia y trascendencia²⁶.

Y si el existencialismo francés procedía de Pascal, el ruso vendrá de *Fedor Dostoievski* (1821-1881). Además, fue esta corriente la primera en desarrollar la polémica antihegeliana en los años 10 y 20 del siglo XX. Entre los existencialistas rusos destaca *Nikolai Berdiaev* (1874-1948), aunque las alusiones a este pensador ruso son más bien circunstanciales y menos frecuentes que los autores señalados anteriormente. Con esto tenemos las tres corrientes existencialistas –rusa, alemana y francesa– con sus respectivos ‘profetas’: Dostoievski, Kierkegaard y Pascal, pensadores profundamente modernos y cristianos²⁷.

Como resultado de todas estas lecturas y después de escribir su primera obra sobre Jaspers, Pareyson publicó la primera edición de *Estudios sobre el existencialismo* (1943), cuando sólo contaba veinticinco años. Así, según el Pareyson historiador del existencialismo, el idealismo hegeliano –“la forma más radical del racionalismo metafísico”– se caracteriza por la absolutización de la razón, la radical separación entre finito e infinito, la declaración del condicionamiento histórico de la filosofía y la promoción de un cristianismo secularizado. Por el contrario, el existencialismo se presenta como la crisis del racionalismo y del idealismo: el *antihegelianismo* de los existencialistas busca una filosofía personal e histórica –no absoluta ni objetiva– que no renuncie a la verdad, a la vez que se replantee la cuestión del cristianismo. Queda pendiente, sin embargo, el problema de la “comple-

²⁶ Cfr. *Studi sull'esistenzialismo*, pp. 35-38; *Esistenza e persona*, p. 250-251; *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 56-57. Véase también X. TILLIETTE, *Luigi Pareyson (1918-1991)*, “Archives de Philosophie”, 55 (1992), p. 288; y R. LONGO, *Esistere e interpretare*, pp. 76-78 y 225-226.

²⁷ Cfr. *Studi sull'esistenzialismo*, p. 39; *Esistenza e persona*, p. 259.

mentariedad entre el infinito y lo finito”, entre Dios y la persona, que nuestro autor intentará resolver²⁸.

De este modo, Pareyson irá haciendo poco a poco una *interpretación crítica del existencialismo*. Tras estos existencialismos de los primeros treinta años del siglo, Pareyson propuso un nuevo o segundo existencialismo en los años posteriores a la II Guerra Mundial, con el que intenta rectificar los errores del primero o rellenar sus lagunas. Por tanto, el balance que Pareyson hace del existencialismo es que plantea una serie de problemas que no acaba de resolver de un modo totalmente satisfactorio. Por eso, añade, éste tendrá un carácter “inestable y problemático”. Será entonces cuando teorice un existencialismo renovado que llamó “personalismo ontológico”, que veremos más adelante. Sin embargo —y a pesar de esta crítica—, Pareyson se confesará siempre existencialista, aun cuando el existencialismo haya pasado de moda²⁹; se definió como un “continuador del espíritu existencialista” —y no de la letra—, pues la considera una corriente filosófica todavía actual³⁰.

Es cierto —así lo admite el mismo Pareyson— que en sus primerísimos estudios filosóficos vaciló entre el espiritualismo y el existencialismo (1939-1942); esta época estaría representada por la edición de los *Estudios sobre el existencialismo* de 1943. Pero cuando nuestro autor se da cuenta del alcance de ambas corrientes, se decidió incondicionalmente a favor del existencialismo (1946); esta toma de postura se manifiesta en la edición de los *Estudios* de 1950. El espiritualismo le parece entonces “una forma de filosofía con poco mordiente”, sin “el íntimo vigor y la fuerza de choque” que

²⁸ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 93-94, 97 y 100; existe un buen resumen sobre el análisis del existencialismo que realiza Pareyson en F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 57-65.

²⁹ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 94-95, 213 y 276-278; S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, o.c., p. 20.

³⁰ *Filosofia e verità*, p. 172.

tiene la filosofía de la existencia. Pareyson querrá ser siempre reconocido como un verdadero existencialista³¹.

3. Profesor en Turín (1943-1984)

Hemos comenzado por destacar la labor de Pareyson como *historiador de la filosofía* en el ámbito del existencialismo. En dichos estudios históricos, nuestro autor sigue el modo de hacer de Guzzo en su “confilosofía”: no tratar de hablar *de* un filósofo, sino de conversar *con* él. Sin embargo, este método no quitará nada de la precisión filológica y hermenéutica que requiere el acercamiento a un texto, hasta tal punto que se podría afirmar de Pareyson lo que él mismo decía de otro historiador de la filosofía: “en vez de superponer su voz de una manera indiscreta al discurso filosófico, contribuye a hacerlo más agudo y penetrante con todos los medios a su alcance”³².

³¹ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 251-254; *Nichilismo e cristianesimo* (entrevista con Federico Vercellone), “Annuario filosofico”, 7 (1991), pp. 32-33; A. SANTUCCI, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, o.c., pp. 7-8; F.P. CIGLIA, *A confronto con la filosofia dell'esistenza. Gli esordi filosofici di Luigi Pareyson (1938-1946)*, “Archivio di Filosofia”, LIX (1991/1-3), pp. 378-405; V. VERRA, *Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea*, en AA. VV., *La cultura filosofica in Italia dal 1945 al 1980*, segunda edición, Guida, Nápoles 1982, pp. 70-73; IDEM, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, o.c., pp. 372-377; L. BAGETTO, *Il pensiero della possibilità*, o.c., pp. 6-10; F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 41-46. Esta última toma de postura de Pareyson ha sido tenida en cuenta por la mayoría de los autores posteriores a la citada rectificación (cfr. M. GENSABELLA FURNARI, *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, “Segni e comprensione”, 5 (1988), pp. 56-68; IDEM, *I sentieri della libertà*, o.c., pp. 44-58; A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milán 1980, pp. 8-12; R. LONGO, *Esistere e interpretare*, o.c., pp. 41-53; F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 36-38).

³² *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 344; Pareyson se refiere a Reinhard Lauth, un estudioso de Fichte.

Prueba de este intenso trabajo como editor de textos y como historiador de la filosofía es la intensa actividad que desarrolló en *academias y editoriales* y que, junto a su labor docente, le haría merecedor de varios premios y distinciones. Esta ingente labor nos dice ya algo de su talante y de su filosofía: Pareyson fue un trabajador serio e infatigable. Meticuloso y preciso en sus estudios, renunció a la brillante carrera de “intelectual de moda”, para entregarse de lleno a una silenciosa y ardua labor filosófica. Así, por ejemplo, en 1950, aparte de numerosos artículos y del primer tomo de *La estética del idealismo alemán*, publica la segunda edición de *Estudios sobre el existencialismo*, la primera de *Existencia y persona* y su famoso *Fichte*, “tal vez su mejor obra historiográfica”³³.

Para este apartado, me han sido particularmente útiles las conversaciones que he mantenido con Xavier Tilliette, Valerio Verra y Mario Perniola. Cfr. también C. CIANCIO, *In memoria di Luigi Pareyson*, “Filosofia”, XLIII (1992), p. 6; M. RAVERA, *Luigi Pareyson et son école*, “Archives de philosophie” (París), 57/1 (1994), p. 48; G. FORNERO, *Luigi Pareyson* en G. FORNERO (ed.), *Storia della filosofia fondata da Nicola Abbagnano*, UTET, Turín 1993, 4/1, p. 561; A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, p. 62; F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 26-27.

³³ C. CIANCIO, *In memoria di Luigi Pareyson*, o.c., p. 6; cfr. también X. TILLIETTE, *Luigi Pareyson (1918-1991)*, o.c., p. 288; M. RAVERA, *Luigi Pareyson et son école*, o.c., p. 48.

Pareyson era miembro de la *Accademia Nazionale dei Lincei* y de la de Ciencias de Turín, del *Institut International de Philosophie* y del Consejo de la *Internationale Hegel-Vereinigung*; socio de la *Société académique St. Anselme de Aosta* y miembro ordinario del *Comité international pour les études d'esthétique*. Formó parte en las comisiones de la *Bayrische Akademie der Wissenschaften* para la edición crítica de las obras de Fichte y Schelling, y del comité directivo del *Centro di studi filosofici di Gallarate*. Además, participó en distintas comisiones para la subvención de películas.

Fue cofundador de la revista “Filosofía”, y director de la “Rivista di estetica” desde el 1957 hasta el 1984; también pertenecía al consejo de redacción de la “Journal of Aesthetics and Art Criticism”. Del mismo

En efecto, *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814) será uno de los filósofos que estudia a fondo nuestro autor, ya desde sus primeros años de profesor en los liceos de Cúneo y Turín, durante la II Guerra Mundial. Serán años también de gran implicación política en su lucha contra el fascismo. "En Fichte, Pareyson encontrará la energía especulativa de alguien que rechaza la verdad-totalidad del sistema hegeliano, pero que no por ello renuncia a la búsqueda de la verdad", declara Riconda³⁴. En este sentido, Fichte será para él "un crítico de Hegel *ante litteram*"³⁵; el Fichte de Pareyson no es el filósofo subjetivista por el que lo hacía pasar Hegel, sino que su idealismo constituirá "una filosofía crítica, no (meramente) especulativa, consciente de su propio punto de vista". Así, nuestro autor se inspira en este pensador alemán cuando afirma el ejercicio personal de una "filosofía humana y finita", sin renunciar por ello a su continua aspiración a la verdad³⁶.

modo, se encargó de varias colecciones filosóficas, entre las que se cuentan la *Biblioteca di Filosofia*, *Studi di filosofia* y los *Saggi di estetica e di poetica* de la editorial Mursia; la de *Filosofi moderni* de la Zanichelli, y la *Philosophica varia inedita vel rariora*, publicada primero por la Bottega d'Erasmus y después por Mursia. En 1985, y a pesar de su enfermedad, cofundó el "Anuario filosofico" con algunos de sus discípulos.

Entre las distinciones que ha recibido, cabe destacar el Premio de ciencias filosóficas del Ministerio de Educación italiano (1966), concedido por la *Accademia dei Lincei*; la Medalla de Oro por su contribución a la Escuela, la Cultura y el Arte (1970); y el Premio Nietzsche de 1987 (cfr. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 25 y 31-32).

³⁴ G. RICONDA, *La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson*, "Archives de Philosophie", 43 (1980), p. 193; cfr. también M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, o.c., p. 130.

³⁵ Cfr. *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 338-341.

³⁶ *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 332; *Filosofia e verità*, pp. 172-173; cfr. *Unità della filosofia*, "Filosofia", 1952, fascículo 1, pp. XLVII-LI; *Esistenza e persona*, pp. 99-100; *Fichte. Il sistema della libertà*, Il Melangolo, Génova 1985, p. 59; R. LONGO, *Esistere e interpretare*, o.c., pp. 112-113; F. TOMATIS, *Ontologia del male*, o.c., pp. 63-68.

Aparte de esta faceta de estudioso e historiador de la filosofía, Pareyson fue *profesor* durante más de cuarenta años. Después de enseñar en el bachillerato, obtiene su primera plaza de profesor de filosofía pura, cuando contaba tan sólo veinticinco años. Enseña después también estética y ética en Turín, e historia de la filosofía en Pavía (1951-1952). Sus clases –recuerdan sus alumnos– eran perfectas: inmóvil, desarrollaba los temas de un modo certero, sin ni siquiera leer un guión. Hablaba con palabras medidas y sin mover las manos: “en esto no parecía italiano”, recuerda Perniola. “Era un profesor de ésos que fascinaban”, concluye Verra³⁷.

En estos largos años de docencia, siguió de cerca la enseñanza de Guzzo sobre el modo de hacer filosofía. A pesar de su carácter solitario y algo esquivo, quienes le conocieron lo recuerdan también como un profesor amable y dialogante: era “al mismo tiempo intransigente y tolerante, autoritario y liberal, celoso y orgulloso de su pensamiento a la vez que capaz de aceptar –e incluso de suscitar– entre sus alumnos posturas distintas a la suya”. En este sentido, continúa la tradición de la *escuela del diálogo* que se desarrolló en Turín y que había fundado el maestro Guzzo³⁸.

Pero además habría que destacar su labor como *pensador*. Pareyson fue “un profesor que era a la vez, como ocurre raras veces, un verdadero filósofo”, afirma Giammeta. Dotado de una profunda curiosidad científica y de una notable erudición, Pareyson fue capaz de elaborar una síntesis original: un pensamiento que parte del existencialismo, pasa por el personalismo, la estética y la hermenéutica, para acabar en la “ontología de la libertad”. Por otra parte y como veremos más adelante, su interpretación del existencialismo en los años 40 pretende ser una alternativa al neoidealismo italiano y al mismo existencialismo; su estética de los 50, un comple-

³⁷ Cfr. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., p. 31. Los testimonios de Verra y Perniola han sido dichos de palabra al autor.

³⁸ C. CIANCIO, *In memoria di Luigi Pareyson*, o.c., p. 4; cfr. también F. RUSSO, *Ricordo di Luigi Pareyson*, “Acta Philosophica”, 1 (1992), p. 117; F. TOMATIS, *A scuola da Pareyson... tutta una vita*, en “Cuneo: provincia granda”, 2 (2000), pp. 21-22.

mento a la de Croce; su hermenéutica de los 60, una recuperación de la verdad sin renunciar a la personalidad del conocimiento. En fin, su “ontología de la libertad” de los 70–80, una profundización en estos temas tan modernos y existencialistas: el ser y la libertad³⁹.

Vattimo ha escrito que Pareyson es “uno de los filósofos italianos que más han marcado la filosofía italiana de estos últimos decenios”. Sin embargo, añade Russo, “hacer justicia a los méritos filosóficos de Pareyson es una tarea ardua, pues no le gustaba estar siempre en el candelero y, en vez de hacer una serie de intervenciones brillantes y polémicas, prefería hacer uso del poder de convicción de la seriedad especulativa”. Por tanto, para valorar adecuadamente todo el pensamiento de Pareyson tendrá que pasar todavía un poco de tiempo⁴⁰.

4. Últimos años (1984-1991)

A pesar de su pasión por la enseñanza y por la vida académica, Pareyson tendrá que dejar de dar clases en 1984, por motivos de salud. Tal vez a causa de este retiro forzoso en Rapallo –en la costa Liguria, cerca de Génova–, junto a que no le gustaba aparecer en los medios de comunicación y a su condición de cristiano convencido, nuestro filósofo quedó un poco en la sombra durante los últimos años de su vida. Sin embargo, mientras los médicos le dejan, escribe, sigue publicando y prepara nuevas ediciones de sus obras.

³⁹ S. GIAMETTA, *Ricordo di Luigi Pareyson*, “Informazione filosofica”, 4 (1991), o.c., p. 5; cfr C. CIANCIO, *In memoria di Luigi Pareyson*, o.c., pp. 7-9; G. FORNERO, *Luigi Pareyson*, o.c., p. 566; V. VERRA, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, o.c., p. 409; G. PENZO, *Luigi Pareyson e il problema dell'interpretazione*, “Aquinas”, 1972, pp. 437-441.

⁴⁰ G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín 1989, pp. 49-62 y 38-48, y F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., p. 49; cfr. también pp. 23-28 y G. CUFFARI, *Luigi Pareyson e il senso di un esercizio ermeneutico*, “Divus Thomas”, 84 (1981), p. 113.

En Rapallo había pasado una temporada también Nietzsche. Allí Pareyson “tenía sus costumbres. Para desayunar y después de comer se acercaba a la terraza del Café [...], leía los periódicos, tomaba alguna nota [...]. Contemplaba el mar, tan vivo y tan cercano en esa orilla sin playa. De vez en cuando, cada vez menos, viajaba: iba a Roma, a la Academia de los *Linnei*, a Génova, a algún congreso: Nápoles, Palermo, Urbino...; volvía alguna vez a Milán, donde estaba su familia, y a Turín, esa gran ciudad noble y severa”. Así, no se aísla del todo de la vida familiar y académica: desde su obligado retiro, recibe noticias de la enfermedad de su hija Emmanuela y sigue ejercitando un discreto y eficaz magisterio entre sus discípulos. Más que por su grave enfermedad de diabetes y la afección renal que le obligaban a llevar una dieta muy rigurosa, sufrió por la muerte prematura de esta hija. Es en esta época cuando se forja su “*Ontología de la libertad*”⁴¹.

Durante este tiempo, sigue profundizando en la lectura de F.W.J. Schelling (1775-1884), “feliz descubrimiento de mi madurez”. Aprecia entonces que sus maestros existencialistas (Jaspers y Heidegger, Marcel y Berdiaev) tienen un común interés por este profesor de Jena, que por un tiempo fue partidario de Fichte y “modelo, colaborador y adversario” a la vez de Hegel. Pero sobre todo Pareyson aprecia de él “su lucha contra la filosofía hegeliana que tuvo lugar en la Berlín de los años 40” del siglo XIX, y encontrará en éste “al negador y al superador de Hegel”. Según Tilliette, “el Schelling con quien camina Pareyson por las crestas y al borde de los precipicios es el Schelling del *mezzo del cammin della vita*; tal vez el más fascinante”⁴².

⁴¹ X. TILLIETTE, *Encomio per Pareyson*, en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 128/2 (1994), p. 48; cfr. también su *Luigi Pareyson. En hommage pour son 60 anniversaire*, “Archives de philosophie”, 41 (1978), p. 676; *Prefazione* a M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri sulla libertà*, o.c., pp. 11-14.

⁴² Cfr. *Interpretazione e libertà* (entrevista con Sergio Givone), en G. VATTIMO (ed.), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 8; *Filosofia e verità*, p. 173; *Esistenza e persona*, p. 260. X. TILLIETTE, *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire di Luigi Pareyson*, en G. FERRETTI (ed.),

“Las filosofías de Fichte y de Schelling ofrecen los medios indispensables para superar a Hegel y el callejón sin salida de la negatividad del finito, en el que había caído también la filosofía de la existencia”⁴³. Pero además Schelling será considerado como un filósofo “*posthegeliano y postheideggeriano a la vez*”, pues no sólo “se ha ganado un puesto privilegiado en la disolución del hegelianismo”, sino que también ha superado a Heidegger. De este modo, Schelling constituirá la alternativa a la “ontología negativa” de Heidegger, y por eso se presenta como un pensador “actualísimo y particularmente elocuente en el momento actual”. Así, “el romanticismo no ha cerrado su ciclo todavía”: habría que desarrollar sus motivos más auténticos, dejando de lado el irracionalismo con que ha pasado a nuestros días y sacando a relucir su sincero antihegelianismo. El romanticismo tendría que volverse a escribir, concluye, por medio del existencialismo⁴⁴.

“Atti del sesto colloquio su filosofia e religione” (Macerata, 7-9 octubre de 1993), Giardini editori, Pisa 1995, p. 80.

⁴³ L. BAGETTO, *Luigi Pareyson: la realizzazione della libertà*, o.c., p. 126; cfr. también *Fichte*, pp. 54-55 y 58-60.

⁴⁴ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 260, 264 y 385; *Ontologia della libertà*, pp. 386, 437 y 463-464; véase también G. PENZO, *Luigi Pareyson e il problema dell'interpretazione*, o.c., p. 441; A. ROSSO, *Ermeneutica*

Pareyson murió en Milán en septiembre de 1991, cuando estaba sumido en los más profundos pensamientos sobre la "ontología de la libertad". Gabriel Marcel dijo de nuestro profesor que era un "*un Italien sérieux*", mientras uno de sus amigos lo recuerda como un profesor "delgado y de aspecto severo", un pesimista y un irónico, a la vez que como alguien profundamente generoso. A su muerte, se despedía de él así: "Adiós, querido profesor Pareyson, [...] amigo leal, incómodo y generoso, sombrío y discreto, irascible y bueno!"⁴⁵.

come ontologia della libertà, o.c., p. 133; R. LONGO, *Esistere e interpretare*, o.c., pp. 58 y 175-189; L. BAGETTO, *Il pensiero della possibilità*, o.c., pp. 136 y 139-140; S. MARZANO, *Il sublime nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*, o.c., p. 24; V. VERRA, *Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea*, o.c., p. 496.

⁴⁵ X. TILLIETTE, *Luigi Pareyson (1918-1991)*, o.c., p. 292.

III. UNA ESTÉTICA

Una vez expuesta una breve biografía intelectual de nuestro autor, pasemos a ver en qué consiste su estética. Para ello empezaremos por hacer una rápida nota histórica de la labor que nuestro filósofo desarrolló en este ámbito, seguida de una enumeración de las fuentes de dicha estética, para acabar con la idea que Pareyson tiene sobre lo que debe ser esta disciplina. Con esto habremos terminado el marco histórico y filosófico que pretendíamos esbozar en esta introducción.

1. Profesor de estética (1945-1964)

Las primeras décadas del siglo XX fueron un hervidero de artistas, ismos y movimientos artísticos. París era el centro que reunía a toda una corte de artistas, que después volvían a sus respectivos países, lanzando el último grito parisino. En la Europa de los años 20 y 30 aparecen, por ejemplo, Proust, Joyce y Kafka en la narrativa; Eliot, Valéry y Lorca en poesía; Pirandello en el teatro; Picasso y Klee, Mondrian y Kandinski, Dalí y De Chirico en pintura; Moore en escultura y Stravinski en música.

Por otra parte, en la posguerra de la II Guerra Mundial, el marxismo y el existencialismo irrumpirán también en el mundo artístico, con la propuesta del “arte comprometido”: se publican *La náusea* (1938) de Sartre y *La peste* (1947) de Camus, mientras Brecht y Neruda son traducidos a todas las lenguas. Italia presenta dos tendencias combinadas: el formalismo y el realismo socialista, propuesto ahora por Gramsci. En este ambiente surge el “neorrealismo italiano”, con figuras destacadas tanto en literatura (Pavese, Montale, Pasolini) como en cine: Visconti, Rossellini, De Sica, Fellini. En Tu-

rín, en torno a Pavese, Vittorini y la editorial Einaudi, aparecen escritores como Italo Calvino y los Levi⁴⁶.

Recordemos que Croce “había ejercido su influencia por medio de sus estudios de estética, sobre todo en el periodo que se encuentra entre las dos guerras mundiales”. Sin embargo, a partir de los años 20, llegan a Italia *las nuevas filosofías extranjeras*: la fenomenología, el existencialismo y las filosofías angloamericanas. Así, por ejemplo, Milán se convierte en el centro donde más influye la fenomenología, mientras en Turín el pensamiento dominante es el existencialista⁴⁷. De este modo, escribe Pareyson a finales de los años 40: en Italia “no existe una filosofía dominante, sino una multiplicidad de corrientes”, que lleva a una “apertura fecunda y atenta, carente de provincialismos”. La “desprovincialización” de la filosofía italiana y el “momento de ruptura” serán irreversibles a partir de 1945⁴⁸. La estética de Pareyson refleja también este momento de transición, al partir de los estudios de Croce y completarlos con poéticas e investigaciones contemporáneas que proceden del extranjero⁴⁹.

A partir de 1945, Pareyson empieza a impartir clases de estética en la Universidad de Turín, para convertirse pronto en el primer catedrático de Italia en esta joven disciplina. Al

⁴⁶ Cfr. C. SALINARI-C. RICCI, *Storia della letteratura italiana*, 3: Il Novecento, Laterza, Roma-Bari 1995; G. C. SAGAN, *L'arte moderna*, Sansoni, Florencia 1990; A. BUDRIESI, *Letteratura: forme e modelli* (1989), 4: Il Novecento, SEI, Turín 1994.

⁴⁷ Cfr. F. RESTAINO, *Storia dell'estetica moderna*, o.c., pp. 199 y 209-210.

⁴⁸ *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 371; cfr. p. 75; V. VERRA, *Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea*, o.c., pp. 357-361; P. ROSSI y C. A. VIANO, *Introduzione en L'ermeneutica en Italia dal 1945 ad oggi*, en AA. VV., *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Il Mulino, Bolonia 1991, pp. 8-9.

⁴⁹ Cfr. U. ECO, *La definizione dell'arte*, o.c., p. 10; G. BESCHIN, *L'estetica dal 1945 ad oggi*, en *Grande Antologia Filosofica*, XXX, Marzorati, Milán 1978, p. 648; V. SAINATI, *Discorso critico sulla teoria della formatività*, “Giornale critico della filosofia italiana”, 3 (1961), pp. 343-344.

año siguiente, publica su primera obra de estética titulada *Analogía del arte*, en la que se confrontan las estéticas románticas con “las poéticas contemporáneas, principalmente francesas”. En 1947 publica el opúsculo *Vida, arte, filosofía*, en el que se ocupa de Hegel y de las estéticas italianas del momento; después vendrán los estudios sobre Vico y Aristóteles. Más tarde, en 1950, publica el primer y único tomo de *La estética del idealismo alemán* (Kant, Fichte y Schiller). En todos estos estudios históricos, Pareyson no se entretuvo en “repetir acríticamente la *communis opinio*, sino que volvió a estudiarlos desde el principio, afrontando las cuestiones más difíciles”, dice su maestro⁵⁰.

También por aquellos años, Pareyson se adhería incondicionalmente a la filosofía de la existencia: “El existencialismo —afirma Vattimo— está eficazmente presente en el pensamiento estético del siglo XX, e inspira una visión del arte que se encuentra mucho más cerca de la concreta experiencia de las artes y de las poéticas militantes que muchas de las estéticas filosóficas metódicas”. Esto explica, en parte, la proximidad de la estética del filósofo de Turín a la experiencia concreta del arte⁵¹.

Por tanto, serán éstos los primeros pasos de Pareyson en la estética: partir de la *historia*, para llegar después a la *teoría*. Como hemos visto, 1950 fue un año muy productivo para nuestro joven profesor, y también en ese mismo año comenzará a publicar una serie de artículos en “Filosofía”—la revista de Guzzo— que dará lugar a su “mayor libro de estética”: la *Teoría de la formatividad* (1954). Sobre él escribirá Pareyson años más tarde: “Todavía en la posguerra, la estética croceana era el único punto de referencia en Italia. Pero en aquel momento surgieron nuevas exigencias: sobre todo, la discusión de temas que la censura croceana había expulsado de Italia. Por otro lado, se hacía necesario salir al paso de las

⁵⁰ Cfr. A. GUZZO, *Studi di storia dell'estetica*, “Archivio di filosofia”, 1950 (Filosofía e linguaggio), pp. 100-102; S. GIVONE, *Luigi Pareyson a un anno dalla scomparsa*, o.c., p. 68.

⁵¹ G. VATTIMO, *L'esistenzialismo e l'estetica*, en M. DEFRENNE-D. FORMAGGIO, *Trattato di estetica*, I, Mondadori, Milán 1981, p. 332.

nuevas necesidades que surgían en aquel momento. Éste fue el punto de partida y el ambicioso proyecto de este libro”⁵².

También en la estética Pareyson destacó por ser un trabajador ‘incansable’: durante más de veinte años escribió un artículo detrás de otro, explicando y profundizando en su pensamiento estético. Tras el primer libro, nuestro autor siguió matizando su pensamiento estético en numerosos artículos, que completarán dicha estética y que darán lugar a sus restantes publicaciones sobre el arte y la belleza. Tilliette afirma que Pareyson “estaba satisfecho del servicio que había prestado a la estética poscroceana, al devolverle su carácter filosófico. Sus libros de estética, sobrios en ejemplos y ornato, dan idea de su intelecto austero y preciso, formado en la dura disciplina de la historiografía filosófica”. Así, Pareyson elabora una “estética sin adornos” ni ejemplos, “a pesar de su riquísima cultura artística, pictórica, musical y cinematográfica”⁵³.

Por otro lado y tal como hemos visto ya, Pareyson no fue sólo un profesor e investigador, sino también un minucioso editor y un *promotor de iniciativas culturales*. Así, por ejemplo, participó y organizó varios congresos de estética, mien-

⁵² *Estetica*, p. 7.

⁵³ X. TILLIETTE, *Prefazione*, o.c., pp. 13-14; *Encomio per Pareyson*, o.c., p. 50. Estos libros no serán simples recopilaciones, sino que obedecen a un programa muy claro. En primer lugar publicó *L'estetica e i suoi problemi* (1961) que contiene tanto estudios históricos como teóricos. Después, decidió distribuirlos de un modo distinto. Con éstos y otros artículos, formará la llamada “trilogía estética”: los escritos teóricos se presentan en *Teoria dell'arte. Saggi d'estetica* (1965), *I problemi dell'estetica* supone un repaso -con toma de postura- de las distintas corrientes del estética, mientras los artículos históricos se ofrecen en *L'esperienza artistica. Saggi di storia dell'estetica* (1967). A esto se suma una miscelánea de artículos de todo tipo, en su mayoría breves, titulada *Conversazioni di estetica* (1966). Sin embargo, estos libros han tenido escasa fortuna editorial, y por eso a veces hemos preferido citar *L'estetica e i suoi problemi*, que es el libro más fácil de encontrar en la bibliotecas (cfr. H. ZANDER, *Aesthetische Universalität und künstlerische Autonomie*, o.c., p. 234).

tras formaba parte activa en algunos de sus organismos internacionales. Toda esta labor la condensó en la *Rivista di estetica*, de la que se hizo cargo Pareyson en 1956, a la muerte de su primer director. Esta revista se presentaba a sí misma como un “punto de encuentro” de las distintas tendencias estéticas: “allí colaboraron pensadores de todas las corrientes, desde la estética semántica a la fenomenología, de la sociología del arte a la estética espiritualista”⁵⁴.

Además, nuestro profesor logrará formar en Turín durante los años 50 y 60 una “escuela” en el recién creado *Istituto de Estética*, donde se respiraba un “clima abierto”, tal como recuerdan quienes lo frecuentaron. Allí se cuentan, entre otros muchos, los inicios filosóficos de Eco y Vattimo. Aunque el mismo Pareyson abandonará la estética para dedicarse a otros ámbitos de la filosofía, no nos cabe la menor duda del valor que sigue teniendo el trabajo desarrollado entonces por nuestro autor. En Turín, por aquellos años, se creó un interesante centro de reflexión y de intercambio de ideas sobre lo que supone el arte y la belleza, que bien merece nuestro interés.

2. Algunas fuentes

Como se puede averiguar fácilmente leyendo las líneas de nuestro autor, las fuentes de su estética son abundantes, aunque no siempre se revelan de modo explícito: hace falta buscarlas en otros escritos complementarios, sobre todo de tipo histórico. Sin embargo, esta variedad de fuentes no va en menoscabo de la *originalidad* de quien era —como destaca Santinello— “un lector atento y, además, un constructor de un modo personal de ver y teorizar el hecho artístico”⁵⁵.

⁵⁴ A. RUSCHIONI, *Lineamenti di una storia della poetica e dell'estetica*, o.c., p. 268; cfr. también las palabras de nuestro autor en *Intenzioni*, “Rivista di estetica”, 1956/2, pp. 5-6.

⁵⁵ G. SANTINELLO, recensión de *Teoria dell'arte* y *Conversazioni di estetica* en “Giornale di metafisica”, 21 (1966), p. 850.

De este modo, apreciamos que, entre los inspiradores de la estética de Pareyson, se encuentran tanto hombres de arte como filósofos. En efecto, en primer lugar encontramos en sus obras referencias a testimonios de algunos *artistas y críticos de arte*, lo cual enriquece considerablemente el análisis fenomenológico que Pareyson hace del arte. Estas fuentes suelen ser contemporáneas: “Es natural que los primeros nombres que me vienen a la cabeza sean de artistas contemporáneos, pues es un hecho reciente el que, entre los artistas, haya una reflexión y una conciencia clara de los procesos de producción (de la obra de arte). Sin embargo, se podrían encontrar declaraciones semejantes en los artistas del pasado”⁵⁶.

Uno de los autores más estimados por Pareyson fue *Wolfgang Goethe* (1749-1832), su “primer y continuo inspirador de estética”. Pareyson lee y relee las obras del Goethe de Jena y de Weimar: artista y científico a la vez, clásico y romántico, Goethe se revela como un científico infatigable y un profundo conocedor de varias artes: teatro y literatura, música y artes figurativas. Así, en una recensión de algunas obras sobre Goethe, Pareyson concretaba: “No hace falta insistir en la modernidad de Goethe. La *forma mentis* goethiana, propensa a centrarse en cuestiones concretas y poco inclinada a la especulación abstracta, está en perfecta sintonía con la mentalidad contemporánea, especialmente en lo que a estética se refiere [...]. En Goethe, en efecto, el pensamiento estético fue el resultado de un contacto directo con el arte [...], una especie de fenomenología de la experiencia estética en su doble aspecto activo y receptivo, creativo y crítico”. A su vez, insiste en el “carácter fenomenológico y especulativo de estas reflexiones sobre el arte”, al mismo tiempo que destaca la “perspectiva cósmica” en la que se unen arte y naturaleza⁵⁷.

⁵⁶ *Estetica*, p. 324; cfr. también S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica in Luigi Pareyson*, o.c., pp. 48-49, y U. ECO, *La definizione dell'arte*, o.c., p. 10.

⁵⁷ Recensión de J. P. ECKERMANN, *Colloqui con il Goethe*, G. SICHARDT, *Das Weimarer Liebhabertheater unter Goethes Leitung* y P. MENZER, *Goethes Ästhetik*, “Rivista di estetica”, 1958/I, p. 131.

Así, por otra parte, será el escritor alemán quien “con tanta agudeza analizó la vida de las formas, tanto en la actividad artística como en la naturaleza”: ese Goethe naturalista que descubrió la armonía entre arte y naturaleza en su viaje a Italia. En efecto, proponía la idea –de origen kantiano– del arte como continuación de la naturaleza y como prolongación de su fuerza productiva. Posteriormente y ya claramente dentro de los filósofos del romanticismo, es *Schelling* quien formula filosóficamente las intuiciones de Goethe sobre la “vida de las formas”. De este modo, según Piemontese, Pareyson captará “el alma profunda del romanticismo”; también en lo que a estética se refiere⁵⁸.

Entre los artistas contemporáneos, destacan las reflexiones hechas por *Paul Valéry* (1871-1945). Del poeta francés toma, “por un lado, la polémica contra la inspiración, a la vez que se reivindica el carácter necesariamente voluntario y consciente de la poesía y, por otro, la concepción de la poesía como ejercicio, con la consiguiente afirmación del primado de la actividad (artística) por encima de la obra de arte”. Por un lado, el arte es un trabajo que se desarrolla poco a poco, al vencer las infinitas resistencias que van surgiendo; a Pareyson le convence el ‘culto a la dificultad’ en el hacer arte que propone el teórico de la ‘poesía pura’. Por otra parte, el ver el arte en movimiento, como algo que se está haciendo, le parece a nuestro autor otro aspecto interesante de las observaciones teóricas de Valéry⁵⁹.

Además, en la *Estética*, Pareyson hace referencia explícita a la influencia de E. A. Poe (1809-1849), Gustave Flaubert (1821-1880) e Igor Stravinski (1882-1971). Por otro lado, encontramos frecuentes citas de T. S. Eliot (1888-1965) y de

⁵⁸ Cfr. *Estetica*, p. 8; *L'estetica e i suoi problemi*, pp. 6 y 25; *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Turín 1975, pp. 201-202; E. PERA GENZONE, *L'estetica di Luigi Pareyson*, o.c., pp. 8-9; F. PIEMONTESE, *Problemi di filosofia dell'arte*, o.c., p. 29. Pueden verse también los §§ 45 y 46 de la *Crítica del juicio*.

⁵⁹ *L'esperienza artistica* (1967), Marzorati, segunda edición, Milán 1974, p. 175; cfr. también p. 207, y AA. VV., *XXe siècle*, Bordas, París 1969, pp. 308-309.

otros escritores, sobre todo de Dante (1265-1321). Apenas aparecen referencias a autores de otras artes. En el último año de su vida declarará: “En lo que a literatura se refiere, desde siempre he sido un ‘relector’ incansable de Leopardi, Manzoni, Dostoievski, maestros del pensamiento trágico. [...] Además, ¿cómo se podría vivir sin poesía y sin música [...]?”⁶⁰. Un crítico e historiador del arte en el que Pareyson se inspira es *Henri Focillon* (1881-1943), el autor de la *Vida de las formas* (1943). En él encontramos términos muy familiares a nuestro autor (materia, estilo, forma viva, etc.), aunque el autor francés se expresa de un modo distinto⁶¹.

A su vez, Pareyson se inspira –como es lógico– en algunos filósofos del arte; los podemos distribuir en tres grandes corrientes: la clásica, la romántica y la contemporánea. De la estética clásica Pareyson toma dos ideas fundamentales: por un lado, el entender el “arte como un hacer” –como *poiêin* o “formatividad”– y, por otro, ver la obra de arte como organismo, como una estructura viva. El arte como un hacer es una doctrina que nace en la Antigüedad y atraviesa toda la Edad Media; la obra de arte como organismo es otro concepto que “fue admirablemente definido por Platón y Aristóteles, y confiado a toda la historia de la filosofía”⁶².

Así, *Aristóteles* (384-322 a.C.) será uno de los primeros autores que ocupan la atención del joven Pareyson, quien escribe un artículo titulado *La verosimilitud en la Poética de Aristóteles* (1950). Allí se habla de la “fecundidad inagotable de la doctrina aristotélica”, que tendrá que ser leída en sí misma, sin las adherencias de las poéticas presuntamente aristotélicas de los siglos posteriores⁶³. Otro autor estudiado por Pareyson en la juventud es *Giambattista Vico* (1668-

⁶⁰ *Ermeneutica e libertà*, pp. 8-9.

⁶¹ Cfr. R. ASSUNTO y V. STELLA, *L'estetica dalla seconda metà dell'800 al 1944*, pp. 557-567; V. SAINATI, *Discorso critico sulla teoria della formatività*, pp. 343-344.

⁶² *Estetica*, p. 8.

⁶³ Cfr. *L'esperienza artistica*, pp. 7 y 18; G. CARCHIA, *Esperienza e metafisica dell'arte. L'estetica di Luigi Pareyson*, o.c., p. 79; D. PESCE, *L'estetica dopo Croce*, o.c., p. 122.

1744), “el mejor de los filósofos italianos”, “el último de los humanistas y el primero de los románticos”. Del filósofo napolitano Pareyson escribe otro artículo titulado *La doctrina viquiana del ingenio* (1949), y de éste toma la idea de la unión que existe entre imitación y creación, entre hacer e inventar, entre los elementos activos y receptivos del arte y del conocimiento. Así, la noción viquiana de “*ingenio*” le servirá a nuestro autor para fundamentar algunos de los conceptos de su estética⁶⁴.

Además de los ya mencionados, el último representante de esta tradición romántica –según Pareyson– será *Benedetto Croce*, otro entusiasta lector de Vico y de Goethe (y con esto empezariamos a ver los influjos de los filósofos contemporáneos en la estética pareysoniana). Croce “ha dado –declara nuestro autor– un impulso muy notable a los estudios de estética, y todos nos hemos formado en su escuela”. De hecho, el autor de estética más citado por Pareyson será con gran diferencia este filósofo napolitano⁶⁵.

Sin embargo, es evidente la *revisión crítica* de la estética de Croce que Pareyson lleva a cabo, y por eso algunos considerarán a nuestro autor como “el contrapunto formalista del intuicionismo croceano”⁶⁶. De este modo, habrá “puntos de contacto y desacuerdo” y, como consecuencia, la estética de Pareyson será más “post-croceana” que “anti-croceana”.

⁶⁴ Cfr. *Verità e interpretazione*, p. 225; *L'esperienza artistica*, pp. 46-47 y 50; E. PERA GENZONE, *L'estetica di Luigi Pareyson*, Edizioni di “Filosofia”, Turín 1963, p. 4; A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, o.c., pp. 131-132.

⁶⁵ *L'estetica e i suoi problemi*, p. 290; cfr también p. 75.

⁶⁶ L. REY ALTUNA, *Análisis formal del objeto estético*, “Anuario filosófico”, XI, 1978/2, pp. 98-99; cfr también A. PASTORE, *Variazioni sopra l'estetica della formatività*, “Filosofia”, 3/1955, pp. 508-513; G. VECCHI, *L'estetica della formatività di Luigi Pareyson*, “Rivista di Filosofia neoscolastica”, 4-6 (1956), pp. 355 y 363; V. STELLA, *Persona e arte nella teoria della formatività*, o.c., pp. 77 y 79; P. RAFFA, *Some Contemporary Italian Aestheticians*, “Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 1962, p. 290; M. FERRARIS, *Un'estetica senza opere*, o.c., n. 1, pp. 87-88.

“Contra Croce y más allá de Croce” —como dice Givone—, el profesor turinés “analiza la doctrina del maestro de la estética italiana para sacar a la luz —sin prejuicios— aspectos y principios fundamentales, valorándolos serenamente (y teniendo en cuenta) todos sus principios e implicaciones”⁶⁷.

También habrá que hacer referencia a Guzzo, su maestro, de quien escribió Pareyson: “el arte no era para él motivo de cultura o de simple degustación, sino cuestión de vida”. Además de otros muchos temas, el maestro de Pareyson se ocupó del arte, al que no quería separar del resto de las realidades humanas. De él toma la idea de “la vida como producción de formas”, las cuales pueden cobrar luego una vida propia y convertirse a su vez en modelos de otras formas. Hablar, pensar, hacer y actuar no son otra cosa que crear nuevas formas. De este modo, y en contra de Croce, Guzzo no considera las formas como estructuras rígidas, a la vez que no admite que los momentos de la vida del espíritu (la ciencia y el arte, la filosofía y la técnica) sean elementos separados o compartimentos estancos⁶⁸.

⁶⁷ S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica in Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976, n. 62, pp. 48 y 67; cfr. igualmente S. GIVONE, *Storia dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 153; y *Luigi Pareyson a un anno dalla scomparsa*, o.c., p. 68.

⁶⁸ *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 185; la idea de la vida como producción de formas proviene a su vez de la *Defensa de la poesía* (1821) de P.B. Shelley. Cfr. A. GUZZO, *L'arte*, I, p. XII; II, Edizioni di “Filosofia”, Cúneo 1980, pp. 7-8; véanse también: *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 185; *L'estetica e i suoi problemi*, p. 25; M. FERRARIS, *Un'estetica senza opere*, o.c., pp. 92-93; L. BAGETTO, *Luigi Pareyson: la realizzazione della libertà*, o.c., pp. 117-118; H. ZANDER, *Aesthetische Universalität und künstlerische Autonomie*, o.c., p. 334; A. RUSCHIONI, *Lineamenti di una storia della poetica e dell'estetica*, Marzorati, Milán 1966, p. 268; A. PLEBE, *L'estetica italiana dopo Croce*, o.c., pp. 29-31; V. SAINATI, *Discorso critico sulla teoria della formatività*, o.c., pp. 351-352; V. STELLA, *Aspetti e tendenze dell'estetica italiana odierna*, “Giornale di Metafisica”, 1965, pp. 37 y 45; L. ROSSI, *La situazione dell'estetica en Italia*, Paravia, Turín 1976, p. CXXI.

Por último, Pareyson declara la influencia de otros filósofos del arte del siglo XX. Entre ellos, destaca el filósofo pragmático americano *John Dewey* (1859-1952), quien defiende esa unión entre arte y naturaleza que ya aparecía en los románticos. Además, tomará de él la idea de que toda actividad humana tiene un carácter estético y que, por tanto, el arte se encuentra profundamente enraizado en todo el hacer del hombre. De este modo, este otro ‘patriarca’ de la cultura contemporánea se oponía a Croce, quien reducía la belleza al ámbito del arte. Sin embargo, bien es verdad que Dewey proponía una “estética mundana” –es decir, antimetafísica y experimental– que Pareyson acoge sólo con ciertas reservas⁶⁹.

3. ¿Qué es la estética?

Pues bien, ante todo debemos decir que Pareyson quiere desarrollar una estética que sea, en primer lugar, verdaderamente *filosofía*. La estética es “toda la filosofía concentrada en los problemas de la belleza y del arte”, y no una simple “parte de la filosofía”. Así, podríamos decir que la estética es una ciencia especulativa que –eso sí– parte del “análisis de la experiencia artística”. Por eso el estudioso de estética tendrá en cuenta tanto lo teórico como lo práctico del ámbito estético, tanto lo concreto como lo especulativo: se aprecian no sólo las aportaciones de los filósofos, sino también las vivencias de los artistas y las observaciones de críticos e historiadores del arte. Remontándose por encima de la *experiencia*, la estética debe dar con una “definición general del arte”⁷⁰.

⁶⁹ Cfr. F. RESTAINO, *Storia dell'estetica moderna*, o.c., p. 226; R. ASSUNTO y V. STELLA, *L'estetica dalla seconda metà dell'800 al 1944*, o.c., pp. 578-582; U. ECO, *La definizione dell'arte*, o.c., p. 10; A. SIMONINI, *Storia dei movimenti estetici nella cultura italiana*, Sansoni, Florencia 1968, pp. 225-226; P. RAFFA, *Some Contemporary Italian Aestheticians*, o.c., pp. 290-291.

⁷⁰ Cfr. *Estetica*, pp. 8-9, 15-16 y 316-317; *L'estetica e i suoi problemi*, pp. 12-14; *Compiti dell'estetica*, “Rivista di estetica”, 1960, 2, pp. 173-174 y 177. Cfr. D. FORMAGGIO, *I limiti dell'estetica di Luigi Pareyson*, en

Así, “más bien se puede decir que la estética es un feliz ejemplo del encuentro entre los dos caminos de la reflexión filosófica: la vía inductiva (que obtiene sus resultados universales a partir de la reflexión acerca de la experiencia concreta) y la deductiva, que se sirve de estas conclusiones para interpretar la experiencia y resolver los problemas”. Por tanto, no será ni una “pura abstracción” ni un “rudo empirismo”: la estética —como disciplina filosófica que es— la hace el filósofo, con la ayuda del artista, del crítico y de todo el que sepa admirar la belleza. “Precisamente porque la estética es filosofía, ésta es también *reflexión sobre la experiencia*, es decir, tiene un carácter *especulativo y concreto* al mismo tiempo”. De modo parecido a Mathieu, Morpurgo-Taglibue juzga este método pareysoniano como un “análisis fenomenológico atento e incansable, más crítico que descriptivo”; con éste se profundiza “con particular finura” en el mundo del arte, a base de “distinciones, oposiciones y síntesis”. Sin embargo, Sainati opina que se da en la estética de Pareyson “una vacilación entre el análisis y la síntesis”⁷¹.

Studi di estetica, Renon, Milán 1962, pp. 125-143; U. ECO, *La definizione dell'arte*, o.c., p. 141.

⁷¹ *Estetica*, p. 15 y *L'estetica e i suoi problemi*, p. 14; G. MORPURGO-TAGLIABUE, *L'esthétique contemporaine: une enquête*, Marzorati, Milán 1960, pp. 542-543; V. SAINATI, *Discorso critico sulla teoria della formatività*, o.c., p. 369; cfr. también *Compiti dell'estetica*, p. 178; *Conversazioni di estetica*, pp. 58 y 103-106, y *L'estetica di Schelling*, pp. 60-63; V. MATHIEU, recensión de *L'estetica dell'idealismo tedesco*, “Archivio di filosofia”, 1955, p. 231; A. MURA, *La concezione estetica in Luigi Pareyson*, Universidad Gregoriana, Roma 1967, pp. 11 y 14; H. T. BREDIN, *The Aesthetics of Luigi Pareyson*, “British Journal of Aesthetics”, 1966, p. 195; F. PIEMONTESE, *La teoria della formatività*, “Humanitas”, 6 (1955), p. 547; V. STELLA, *Aspetti e tendenze dell'estetica italiana odierna*, n. 7, o.c., pp. 61, 65 y 87; S. NEVES ABDO, *Arte e historicidade na estética de Luigi Pareyson*, “Síntese Nova Fase”, 22 (1995-1996), pp. 194-195; y *Problemi attuali dell'estetica*, o.c., p. 326; H. ZANDER, *Aesthetische Universalität und künstlerische Autonomie*, o.c., p. 237; F. CURI, *Per una fenomenologia della critica*, en AA. VV.,

Consecuencia del carácter especulativo de la estética será que ésta *no* es una ciencia *normativa*. “Precisamente porque es filosofía, la estética no tiene nada que decir al artista: la estética no tiene ni un carácter normativo ni valorativo, sino especulativo, ya que la filosofía abstrae, no legisla. [...] Naturalmente, al hacer al artista y al crítico más conscientes de su trabajo, la estética puede influir en su conducta; pero esta influencia es sólo un efecto, nunca un propósito”⁷². Por tanto, el filósofo reflexiona en voz alta sobre el arte, aunque no dice en ningún momento al artista o al crítico lo que deben hacer⁷³.

Por ejemplo, la estética mantiene una cierta relación con *las poéticas*, los manifiestos y otros programas de arte, a pesar de que se da cuenta de que su trabajo es otro. La estética no puede ser confundida con las poéticas y las preceptivas, pues éstas legislan, mientras la estética abstrae y reflexiona. Así, se tendrá la “precaución metodológica” de no confundir ámbitos, de diferenciar lo particular de lo universal en el arte, lo opinable de lo fundamental. Por eso, “desde el punto de vista de la estética, todas las poéticas son igualmente legítimas: no importa si el arte es comprometido o de evasión, realista o idealista, arte puro o con ideas, popular o culto, espontáneo o refinado, etc. Lo importante es que sea arte”⁷⁴.

Así, hemos mencionado cómo el filósofo de Turín no quiere sólo partir de grandes abstracciones, sino sobre todo de los mismos hechos artísticos. Por eso se habla de la estética de Pareyson como de una estética *fenomenológico-existencialista*: “fenomenológica” porque hace un minucioso análisis del hacer artístico y de la recepción de la obra de arte por parte del público; “existencialista” porque hace necesaria referencia al ser humano, a la existencia concreta de la persona. Por tanto, nuestro filósofo rechaza una visión demasiado abstracta del arte, pues el arte es hecho por el hombre y para

Arte, critica e filosofia, Patron, Bologna 1965, pp. 132-135; L. NANNI, *Per una nuova semiologia dell'arte*, Garzanti, Milán 1980, p. 14.

⁷² *Conversazioni di estetica*, pp. 105-106; cfr. también *L'estetica e i suoi problemi*, p. 16.

⁷³ Cfr. *L'estetica e i suoi problemi*, p. 16; *Estetica*, pp. 316-317.

⁷⁴ *Compiti dell'estetica*, p. 187; cfr. también *Estetica*, pp. 309-316.

el hombre⁷⁵. Así, en el *Prólogo* (1988) de una de las reediciones de la *Estética*, Pareyson escribe: "La estética propuesta en este libro no es, pues, una *metafísica del arte*, sino un *análisis de la experiencia artística*: no una definición del arte considerada abstractamente en sí misma, sino un estudio del hombre que hace arte y en el acto de hacer arte"⁷⁶.

Lógicamente, esta proximidad a la vida y a la experiencia artística —junto con la atención prestada a la persona y a todo su obrar— da a este pensamiento estético una cierta entraña, un indudable calor humano, por lo que algunos la califican como una estética "*dramática*". "Dramática" en el sentido de ser una estética profundamente humana, vital, de la persona: el arte tiene que ver con toda la persona y con toda su vida, sin que se puedan dividir sus distintas actividades en compartimentos estancos⁷⁷. Por tanto, la intención de Pareyson de hacer una filosofía del hombre aparece también en su estética. Así, afirma Bredin: "Pareyson no examina ni el *hombre* ni el *arte* por separado, sino *el hombre relacionado con el arte*, donde 'relacionado con' quiere decir tanto 'creación' como 'recepción'. No pregunta: '¿Qué es el arte?'. Por el contrario pregunta: '¿Qué tipo de actividad es el arte?'. Para él, podríamos decir, el hombre es un animal artístico"⁷⁸.

Así, partiendo sobre todo de un método descriptivo o fenomenológico, por medio de la inducción y de la deducción, la estética será una disciplina filosófica y, por tanto, especu-

⁷⁵ Cfr. T.H. BREDIN, *The Aesthetics of Luigi Pareyson*, o.c., pp. 194-195; G. BESCHIN, *L'estetica dal 1945 ad oggi*, o.c., p. 652; G. CARCHIA, *Esperienza e metafisica dell'arte. L'estetica di Luigi Pareyson*, "Rivista di estetica", 1993/2, pp. 77-79.

⁷⁶ *Estetica*, p. 9; cfr también *L'estetica e i suoi problemi*, p. 37, y A. MURA, *La concezione estetica in Luigi Pareyson*, o.c., p. 64; H. T. BREDIN, *The Aesthetics of Luigi Pareyson*, o.c., p. 195; G. BESCHIN, *L'estetica dal 1945 ad oggi*, o.c., pp. 651-652;

⁷⁷ Cfr. A. MURA, *La concezione estetica in Luigi Pareyson*, o.c., p. 30; G. CARCHIA, *Esperienza e metafisica dell'arte...*, o.c., p. 79; S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica in Luigi Pareyson*, o.c., p. 63.

⁷⁸ T.H. BREDIN, *The Aesthetics of Luigi Pareyson*, o.c., p. 195; cfr. también p. 202.

lativa. A la vez, constituirá una ciencia profundamente existencial. Pero además nuestro autor concibe la estética como “punto de encuentro”, y así hará de ella una estética *abierta* e *interdisciplinar*. “La estética se convierte de este modo en un fructífero punto de encuentro, un campo en el que tienen derecho a hablar artistas, críticos, aficionados al arte, historiadores, psicólogos, sociólogos, técnicos, pedagogos, filósofos, metafísicos; con la única condición de que todos tengan la idea clara de que experiencia y filosofía van juntas: la experiencia sirve para verificar y estimular la filosofía, y la filosofía para explicar y fundar la experiencia”. Por tanto, serán bienvenidos todos los posibles enfoques y métodos que afronten este problema: la metafísica de la belleza y la fenomenología del arte, el estudio de la técnica artística o las aportaciones de la crítica, de la psicología o de la sociología del arte. Sin embargo, la estética no deberá olvidar que es eso: sólo filosofía⁷⁹.

Por otra parte, después de haber hecho un repaso a lo que ha supuesto la estética a lo largo de la historia, Pareyson concluye: “hoy día se entiende por estética la *teoría* que se refiere de algún modo a la *belleza* y al *arte*”. Así, la presente estética presenta una gran amplitud de miras: por un lado, le interesa tanto la belleza sensible como la intelectual: la belleza de un cuadro y un paisaje, de una idea o una virtud; por otro, la estética no se debe ocupar tan sólo de las obras de arte que se encuentran en los museos, sino que también debe prestar atención a la belleza que se encuentra en la naturaleza y en toda actividad humana. “La estética, por tanto, tiene dos aspectos: por un lado, es una teoría general de la actividad humana y, por otro, es la teoría específica del arte; pero estos dos aspectos no son claramente separables”⁸⁰.

⁷⁹ *L'estetica e i suoi problemi*, pp. 15-16. Sin embargo, Zander opina que existe en la estética de nuestro autor una cierta confusión metodológica, y que se desconocen las aportaciones de la psicología y la sociología del arte (H. ZANDER, *Aesthetische Universalität und künstlerische Autonomie*, o.c., pp. 260-261).

⁸⁰ *L'estetica e i suoi problemi*, p. 12, y *Esistenza e persona*, p. 223; cfr. también G. CARCHIA, *Esperienza e metafisica dell'arte*, o.c., p. 77; M.

Por esto, podríamos seguir diciendo que esta “teoría de la formatividad” pretende ser también una estética *universal*, en el sentido de que quiere abordar tanto el quehacer del artista como el del lector. La presente estética desea estudiar no sólo todos y cada uno de los momentos de la producción de la obra de arte, sino también las características de ésta y su recepción por parte del lector. Además, pretende abarcar todas las artes, precisamente porque aspira a dar una “definición general del arte”. La idea del arte y los conceptos que derivan de ella se podrán aplicar –de un modo análogo– tanto a la pintura como a la poesía, a la novela y a la arquitectura, al teatro, a la escultura, al cine y a las llamadas ‘artes menores’ (decoración, moda, publicidad, distintas artesanías)⁸¹.

Sin embargo, esta apertura y universalidad de la estética –matiza Pareyson– no puede llevar nunca a la confusión: se trata de “sacar ideas (de las demás ciencias) para después consolidarse” como ciencia filosófica, no de dejarse arrastrar por las diversas teorías que reducen el ámbito de la belleza y del arte. Así, la estética pareysoniana se mantendrá al margen de las teorías formalistas o contenidistas (marxistas, psicoanalíticas, sociológicas o estructuralistas), hasta el punto de poderse afirmar que constituye una estética *clásica*, en el sentido de que se remonta por encima de las modas y tendencias del momento –superando también todo posible eclecticismo–, para así llegar a la esencia de la belleza y del arte. “Esta teoría propone un concepto de arte suficientemente ‘clásico’, hasta el punto de absorber las justas exigencias de estas corrientes, aunque es también lo necesariamente ‘preciso’ para corregir sus respectivas tendencias reduccionistas”⁸².

Por tanto, las preguntas que se plantea Pareyson serían las siguientes: ¿qué son la belleza y el arte?, ¿qué hacen el artis-

FERRARIS, *Un'estetica senza opere*, o.c., pp. 93 ss.: donde califica a la estética pareysoniana como una “estética dispersa” o “sin obras”, en la que predomina lo estético (hacer algo con arte) sobre lo artístico (hacer arte).

⁸¹ Cfr. *L'estetica e i suoi problemi*, pp. 275 y 16-20.

⁸² *Estetica*, p. 9; cfr. también G. CARCHIA, *Esperienza e metafisica dell'arte*, o.c., p. 76.

ta, el intérprete y el lector?, ¿qué es y cómo se hace una obra de arte?, ¿qué relación y qué diferencias existen entre el arte y la vida?⁸³ A nuestro juicio, el entonces joven filósofo turinés logra hacer una interesante estética que abarca, además, todos los ámbitos: el arte y las demás actividades humanas, el hacer arte y el recibirlo, la obra de arte y las personas que se ponen en contacto con ésta. Y todo esto, de una forma integrada y manteniendo a la vez la unidad y la distinción en cada una de las partes. Nos parece, pues, que queda claro el interés de la presente estética⁸⁴.

⁸³ Cfr. *Conversazioni di estetica*, pp. 59, 68 y 106; *Compiti dell'estetica*, pp. 184-185; L. PAREYSON- G. VATTIMO, *Il problema estetico*, en AA. VV., *Studio ed insegnamento della filosofia*, I, AVE-UCIIM, Roma 1966, p. 268; V. STELLA, *Persona e arte nella teoria della formatività*, o.c., p. 100.

⁸⁴ Sobre la estética de Pareyson en castellano puede consultarse mi estudio ya citado: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson*; un resumen de la presente estética en tono divulgativo se encuentra en mi ensayo: *Estética de bolsillo*, Madrid, Palabra 2001.

IV. UNA FILOSOFÍA

No podemos hablar de la estética de Pareyson sin hacer un recorrido –aunque sea breve– por su pensamiento en general. Su estética está perfectamente integrada en su filosofía, a la vez que se entiende mejor ésta si se conoce aquélla. La unidad de todo su trabajo filosófico–teórico e histórico– es una de las claves para entender al autor turinés. A pesar de las inevitables incertezas y vacilaciones, su pensamiento ha pretendido ser siempre coherente. Por tanto, abordaremos en primer lugar la idea que Pareyson tiene de filosofía, para recorrer más adelante las distintas “etapas” de su pensamiento, aunque –insistimos– éstas no nos parecen fácilmente separables. Se trata, pues, tan sólo de una licencia metodológica. Por otro lado, hemos de advertir que aquí tan sólo abordaremos de modo marginal estas sucesivas “filosofías” para que se vea su unidad; más adelante nos detendremos en algunos aspectos específicos.

1. ¿Qué es la filosofía?

Como hemos visto, uno de los objetivos iniciales de Pareyson era desarrollar una filosofía desde el punto de vista del finito, es decir, de la persona. Por tanto, tal y como sostenían Fichte y Jaspers, el filósofo será siempre consciente tanto de su limitado punto de vista, como del condicionamiento histórico de su pensamiento. “La filosofía es profundización, interpretación, explicación de una perspectiva personal: es la plena consciencia de la vida misma de la persona”⁸⁵. Así pues, *la filosofía será especulativa, personal e histórica al mismo tiempo*, y cada una de estas tres dimensiones no puede darse sin las otras; prescindir de uno de estos tres aspectos –verdad,

⁸⁵ *Esistenza e persona*, p. 153; cfr. también pp. 59-61.

historia, persona— supondría traicionar la misma esencia de la filosofía⁸⁶.

Como consecuencia, *la unidad de la filosofía y la multiplicidad de las filosofías* han de ser afirmadas conjuntamente. Pareyson sostiene simultáneamente la personalidad e historicidad de la filosofía, a la vez que defiende la universalidad necesaria en todo saber filosófico: “*filosofía* significa a la vez —siempre y concretamente— *una filosofía y la filosofía*”. De este modo, el filósofo de Turín pretende establecer un vínculo íntimo entre la verdad y la filosofía, a la vez que implanta un pluralismo y un diálogo entre todas las perspectivas que miren a la verdad, alcanzándose de este modo la llamada “con-filosofía”. Pareyson se plantea la siguiente pregunta: “¿es posible una concepción pluralista pero no relativista de la verdad?”. E intenta responder a esta preocupación con toda su filosofía, rechazando tanto el escepticismo en cualquiera de sus formas como el dogmatismo ideológico o el fanatismo intelectual. Pongamos el ejemplo pareysoniano de la orquesta. Cada persona interpreta personalmente la misma melodía de la verdad, sin desafinar ni salirse de ésta. De este modo, un posible oyente puede oír las distintas voces, sin dejar de escuchar la melodía de fondo, que es única para todos. Por el contrario, esta audición sinfónica de la verdad no se daría si uno de los instrumentistas desafinara, o si todos ejecutaran una idéntica voz⁸⁷.

Surge entonces otra pregunta ineludible para nuestro autor: ¿para qué sirve la filosofía hoy? Ésta será una pregunta especialmente adecuada después de la crítica a la filosofía y a su función social, realizada en estos últimos tiempos de un

⁸⁶ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 155-157. Un resumen de estas ideas se puede encontrar en el capítulo VIII (“Il ruolo della filosofia”) de F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 179-198.

⁸⁷ *Esistenza e persona*, p. 18. Cfr. también *Unità della filosofia*, especialmente las pp. 92-95; *Prefazione y Conclusione* (1953) a G.W.F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*, quinta edición: Laterza, Roma-Bari 1982; *Esistenza e persona*, p. 217; R. LONGO, *Esistere e interpretare*, o.c., pp. 111, 134 y 188-189; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, o.c., pp. 125-126.

modo más radical. La única salida a esta crítica es –según nuestro autor– una respuesta igualmente radical: hoy día el pensamiento es “pleno, profundo, radical, si es pensamiento de la verdad”. Así, el futuro de la filosofía es *la recuperación de la verdad y del ser*, aunque éstos se encuentren ya en el origen de la filosofía, y no sean simplemente su objeto. “El discurso será filosófico cuando, mientras habla de los entes, revela igualmente el ser; cuando, mientras habla de las cosas, dice también la verdad”⁸⁸.

Como consecuencia, para dar con esa verdad, la filosofía deberá estar en contacto no sólo con la ciencia, sino también con el arte y los mitos. Pareyson defenderá la *dimensión mítica* –no mitológica ni alegórica– de la filosofía, “como primaria y original captación de la verdad”, sin que esto signifique caer en el esteticismo o en el irracionalismo. Diferenciándose del mito, la filosofía “vuelve a él para profundizarlo”, ya que éste “dice cosas que sólo se pueden decir de ese modo”. Como afirma Penzo, según Pareyson, “mito y *logos* se armonizan mutuamente” cuando la filosofía logra revelar la verdad⁸⁹.

Pero a esta vocación veritativa y ontológica de la filosofía, se une su necesaria referencia a *la persona*: la filosofía debe estar fundamentada en la verdad y en el ser, a la vez que ésta es siempre –decíamos– profunda e irrenunciablemente personal. Así, se trata de “una filosofía del hombre sobre el hombre para el hombre”: hablar del ser y de la verdad siempre en relación con la persona⁹⁰. Verdad y persona son, pues, los dos principios irrenunciables de la filosofía. A su vez, este compromiso de la persona por la verdad le lleva a una situación difícil y problemática, ya que dicha verdad es una fuente inagotable e inaferrable, no un simple objeto que se posee y

⁸⁸ *Verità e interpretazione*, pp. 205-206.

⁸⁹ *Esistenza e persona*, p. 24; *Verità e interpretazione*, p. 138; *Interpretazione e libertà*, pp. 5-6; G. PENZO, *Luigi Pareyson e il problema dell'interpretazione*, o.c., p. 438; cfr. también F. TOMATIS, *Ontologia del male*, o.c., pp. 77-86.

⁹⁰ *Esistenza e persona*, p. 10; cfr. también pp. 148-151, y *Verità e interpretazione*, pp. 138, 153-154 y 223.

agota. El dramatismo existencial de este pensamiento resulta evidente⁹¹.

Por otra parte, se reclama una filosofía entendida como un quehacer *concreto y abstracto* a la vez. Sin renunciar a su naturaleza especulativa y reflexiva, la filosofía no es un saber abstruso y separado de la realidad; sino que mantiene un estrecho contacto con la experiencia y con el sentido común (aunque también tratar de no confundirse con éstos). La filosofía parte de la experiencia común, pero llega mucho más allá⁹². También el pensamiento filosófico establece hondas *relaciones con otras actividades humanas* —el arte y la religión, la ciencia y la política— sin confundirse por esto con ellas. La filosofía se relaciona con las distintas actividades humanas debido al origen común de todas ellas en el ser y en la verdad; y de este modo se entiende la unidad entre teoría y práctica, a la vez que mantienen su identidad y su autonomía⁹³.

Con esto Pareyson nos recuerda que la filosofía tiene mucho que ver con la vida, y que la propia existencia marca de modo imborrable el propio pensamiento. Es aquí donde se aprecia la *dimensión existencial* que tiene toda filosofía: cada una de las filosofías refleja también las decisiones que toma cada filósofo. Así pues, “en la base de *cualquier* filosofía hay siempre una elección”. No podrá haber nunca una filosofía neutra, aséptica y presuntamente objetiva, pues la voluntad y la libertad también actúan en el pensamiento. Son inherentes

⁹¹ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 18-22 y 205.

⁹² Cfr. *L'estetica e i suoi problemi*, Marzorati, Milán 1961, pp. 221-224; *Conversazioni di estetica*, Mursia, Milán 1966, p. 117. De esta última obra existe una traducción al castellano que preferimos no utilizar por no parecernos la mejor.

⁹³ Cfr. “Filosofía e ideología” en *Verità e interpretazione*, pp. 93-190; véase también V. VERRA, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, o.c., p. 494; A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, o.c., p. 119; cfr. también pp. 131-132. Por el contrario, Mancini considera a Pareyson “aristocráticamente contemplativo”: cfr. I. MANCINI, *Teologia, Ideologia, Utopia*, Quereniana, Brescia 1974, en particular las pp. 459-464.

a todo quehacer filosófico conceptos como apuesta y riesgo, duda y angustia, “compromiso por la libertad” y “la fidelidad al ser” y a la verdad. No por esto hace caer Pareyson la filosofía en un fideísmo o en un voluntarismo, ya que tan sólo se trata de “convertir la elección en algo permeable a la razón”: la razón y la libertad salvan a la filosofía de todo totalitarismo de la voluntad⁹⁴.

Del mismo modo, tampoco podrá ser excluida de la filosofía su *dimensión religiosa*. Así, por ejemplo, hablando de las relaciones entre filosofía y cristianismo, afirma Pareyson: “Existencialmente hablando, ‘filosofía cristiana’ y ‘filosofía de un cristiano’ son lo mismo, a menos que el filósofo sea tan poco cristiano de tener una doble vida”. Lo cual —insiste— no nos debe llevar a confundir tampoco la filosofía con la religión o con la teología: “en la experiencia religiosa, esa ‘verdad’ y esa ‘trascendencia’ de la que he hablado en filosofía asume el aspecto de un Dios —del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no el de los filósofos—, al que se trata de tú, se le reza y se le considera un padre”⁹⁵. Filosofía y religión son dos realidades distintas, aunque —a la vez— la religión ofrece luces y vínculos irrenunciables a la persona del filósofo y a su pensamiento.

2. La “filosofía de la persona”

“El ambiente cultural en el que crecí fue, por necesidad, el de la madurez del idealismo crociano y gentiliano [...]. La escuela en la que me formé fue la de Augusto Guzzo: un idealismo paralelo al de Croce y Gentile, que no procedía de éste, sino que se remontaba directamente al neohegelianismo napolitano. Los primeros estudios a los que me dediqué por afinidad electiva fueron los de la filosofía de la existencia:

⁹⁴ *Filosofia e verità*, pp. 174-175; cfr. también *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, en J. JACOBELLI (ed.), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 136-137; respuesta a la encuesta *Parlano i filosofi italiani*, o.c., p. 495.

⁹⁵ *Filosofia e verità*, pp. 173-174.

especialmente de Jaspers y Marcel al principio, y después de Heidegger sobre todo, que fue en quien encontré una mayor inspiración. Esta triple lección que recibí en mi formación filosófica me movió a poner como centro de mi especulación filosófica el problema y el concepto de persona". Añade después: "la doctrina de la persona es a la vez resultado y presupuesto de estas investigaciones filosóficas"⁹⁶.

Pareyson considera la "persona" como uno de los puntos de partida y de llegada de su filosofía. De hecho, su primer libro teórico —escrito después de su definitiva toma de postura respecto al existencialismo— llevará por título *Esistenza y persona* (1950). Allí ve el concepto de persona como una idea a la vez moderna y cristiana: la aparente contraposición entre cristianismo y modernidad podría encontrar en esta noción un posible punto de encuentro⁹⁷. Pero ¿qué es la persona para él? Nuestro filósofo no da una definición breve y conclusiva de este concepto, sino que prefiere ir delimitándolo a base de darnos a conocer algunas de sus características. Una vez más, procede de un modo descriptivo, fenomenológico.

Así, Pareyson nos explica qué es la persona por medio de lo que él llama una "*dialéctica viva y concreta*": una dialéctica entre conceptos opuestos, que no tienen por qué excluirse necesariamente. Vendría a ser un 'justo medio', un término intermedio entre esos dos extremos que, teniendo su parte de razón, relativizan y exageran también un determinado aspecto. Por eso, comenta Stella, "la realidad en Pareyson no es nunca esquemática, sino compleja; esto lleva a nuestro filósofo a superar continuamente las contradicciones que se podrían dar por la pobreza del análisis". Se intenta ver las cosas

⁹⁶ *Esistenza e persona*, pp. 213 y 226. Un resumen de estas ideas sobre la persona se pueden encontrar en el capítulo III ("Il personalismo ontologico") de F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 77-103.

⁹⁷ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 173-174 y 213; S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, o.c., n. 22 p. 32; A. RIGOBELLO, *Luigi Pareyson e la filosofia come teoria della persona*, en AA. VV., *Studio e insegnamento della filosofia*, AVE-UCIIM, Roma 1966, II, pp. 187-190.

y los problemas en toda su riqueza y con una complejidad llena de matices⁹⁸.

Así, por ejemplo, *la persona es* —a la vez e indistintamente— “existencia y trascendencia”, “*autorrelación y heterorrelación*”: es abierta y cerrada a la vez, relación consigo misma y apertura a todo lo demás —al ser y al resto de los seres—, existencia singular e irrepetible (como decían los existencialistas) a la vez que universal y trascendente (como proponían los idealistas). Además, como hemos visto ya, la persona es *algo finito que tiende al infinito*: el hombre es distinto de Dios, pero tiene su origen en Él y aspira a Él. Por otra parte, dicha persona es *un individuo* que —al mismo tiempo— está *llamado a una tarea común*: es una persona entre personas, una persona en sociedad. Por último, Pareyson afirma que la persona es *un solo ser (humano) que obra de modo unitario*. Esto es lo que nuestro filósofo llama “unitotalidad” de la persona, que se manifiesta en la unidad del ser y de todo el obrar de ésta: la persona es una, y todo lo que hace goza de esta unidad originaria⁹⁹.

Junto a esto, Pareyson quiere concretar más todavía y establece los “caracteres de la condición humana”. En primer lugar, la persona es “*positiva*”: el hombre no lo es todo, pero tampoco es la nada o lo negativo: la persona es algo o, mejor dicho, es alguien¹⁰⁰. A la vez que positiva, la persona será también “*insuficiente*”, puesto que no se basta a sí misma: necesita de Dios. La persona no puede dar todas las explicaciones sobre sí misma, y la relación entre Dios y el hombre “constituye y funda a la persona como tal”¹⁰¹.

⁹⁸ Cfr. V. STELLA, *Persona e arte nella teoria della formatività*, “Giornale di Metafisica”, 1957/1, p. 94; G. MORPURGO-TAGLIABUE, *Problemi attuali dell'estetica*, o.c., p. 321; F. PIEMONTESE, *La teoria della formatività e il rinnovamento degli studi estetici in Italia* (1955), en *Problemi di filosofia dell'arte*, Bottega d'Erasmus, Turín 1962, p. 19.

⁹⁹ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 175-178, 186-192, 197-201, 213-214.

¹⁰⁰ *Esistenza e persona*, pp. 152 y 167.

¹⁰¹ *Esistenza e persona*, p. 188; cfr. también pp. 184-185 y 189.

Positiva e insuficiente, la persona es también a la vez “*activa y receptiva*”. Receptiva porque su ser y su libertad los ha recibido de Otro; activa porque ese mismo ser y esa libertad le llevan a obrar, a actuar, a tener “*iniciativa*”. Tenemos, pues, un ser donado por Otro; pero, como el nuestro es un ser-en-libertad, la persona es siempre un ser libre y activo, un ser que obra en libertad y toma la iniciativa. Es decir, según Pareyson, la persona no es ni totalmente creativa ni absolutamente pasiva: hace libremente, gracias al ser y a la libertad que ha recibido antes. El ser y la libertad de la persona tienen un principio que no es ella misma, y por eso la “*iniciativa*” de ésta es una “*iniciativa iniciada*” por Otro¹⁰².

Por último, y siempre según la concepción de Pareyson, la persona se manifiesta también como “*participada y problemática*”. “En todo acto humano confluyen siempre *al mismo tiempo* intentar y participar, carecer y tener, buscar y descubrir, inventar y encontrar”¹⁰³. La persona es, al mismo tiempo, casi nada y casi todo; de manera parecida al dios Eros, el hombre es hijo de Poros y de Penia, de la riqueza y de la pobreza. Por eso la persona tiene tanto y carece de tanto: porque viene de Dios sin ser un dios, participa de Dios pero —a diferencia de Él— actúa de un modo problemático¹⁰⁴.

Esta grandeza y esta miseria nuestras llevan a que “el hombre no pueda actuar sino a fuerza de intentos”, a que realice y participe de un quehacer sublime, gracias a que lo ha intentado prosaicamente una y otra vez. Aquí encontramos ya las nociones fundamentales de *intento y logro* (*tentativo e riuscita*), que serán también fundamentales en la estética de nuestro autor. Por eso la persona logra: porque lo ha intentado; por eso tiene: porque, al carecer antes de ello, lo ha buscado; por eso inventa y halla: porque, después de mucho trabajo, ha dado con algo nuevo. La persona, aunque no sea omnipotente, es bastante capaz, a pesar de que tenga que

¹⁰² Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 181-184 y 214-215.

¹⁰³ *Esistenza e persona*, p. 215.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 215.

obrar a base de intentos para descubrir e inventar lo que buscaba¹⁰⁵.

De este modo, la persona es el *principio antropológico* de toda la filosofía de Pareyson, incluida la estética. Pero, a su vez, ésta tiene un *principio ontológico* en el ser y en la libertad, a la vez que un *principio teológico* en Dios. Así, nuestro autor establece en su filosofía un nivel antropológico (la persona, “el finito”), un nivel ontológico o metafísico (el ser, “lo inagotable”, inseparable de la libertad, de “la iniciativa”) y un nivel teológico (Dios, “el infinito”). Por esto, el profesor de Turín llama “personalismo ontológico” a la cumbre de su “versión existencialista del personalismo”, en el que la persona y su libertad están firmemente arraigadas en el ser y en Dios. Nos encontramos, por tanto, ante una ‘antropología metafísica’ y, en última instancia, teológica¹⁰⁶.

3. La “filosofía de la forma”

Además, para fundamentar la “filosofía de la persona”, Pareyson nos propone una “*metafísica de la forma*” que a su vez tendrá gran importancia a la hora de desarrollar la estética: “en una filosofía de la persona, existen unos vínculos indestructibles que unen entre sí la estética de la formatividad, una gnoseología de la interpretación y una metafísica de la forma”¹⁰⁷. Se entiende, pues, que su filosofía sea un saber unitario y progresivo: nuestro autor pasa de una antropología a una estética y a una gnoseología, en las que se encuentran las primeras líneas de su hermenéutica. En este apartado expondremos de forma muy esquemática lo que luego desarrollaremos con más detalle, de modo que será inevitable adelantar algún concepto en el que profundizaremos más adelante.

De este modo, el punto de partida de esta filosofía de la forma se encuentra en el personalismo de nuestro autor. “Forma” es –valga la redundancia– todo aquello que ha sido

¹⁰⁵ Cf. *Esistenza e persona*, p. 215.

¹⁰⁶ Cfr. *Esistenza e persona*, p. 14.

¹⁰⁷ *Estetica*, pp. 217-218.

formado, es decir, cualquier obra: las personas, las cosas de la naturaleza, junto con todas las obras humanas (pensamientos y acciones, utensilios y obras de arte). El concepto de “*forma*” nacerá, pues, para poder explicar las relaciones de la persona con el mundo y con sus propias obras: por un lado, la persona vive entre formas: las conoce, las emplea, las hace; y por otro, toda forma tiene que ver con la persona que la ha formado. Por esto, también en este último sentido la persona es una forma que tiene su origen en un “primer Figurador”, es decir, en Dios. Es ésta la llamada “metafísica de la forma” o “de la figuración”¹⁰⁸.

Además, “el concepto de *forma* es esencial también para la estética, porque la belleza consiste precisamente en ser forma. Forma significa organismo que vive con una vida propia”. El profesor turinés define de este modo la forma: como una cosa natural o artificialmente bella que tiene vida propia, como un ‘ser vivo’ dotado siempre de una cierta interioridad. A su vez, estas formas vivas y bellas serán “el logro de un proceso” de formación: han sido bien formadas y suponen todo un éxito, alcanzado tras una serie de intentos. Por tanto, íntimamente unido al concepto de forma, Pareyson propone el concepto de “*formatividad*” o formación, es decir, el proceso que da lugar a la forma¹⁰⁹.

Así, *la persona es una forma que se relaciona con formas y que hace formas*, y se puede afirmar que todo lo que hace una persona lo hace formando cosas, acciones e ideas, es decir, formas. La persona está íntimamente relacionada con las formas –naturales o artificiales– que le rodean: las puede conocer, utilizarlas e incluso re-formarlas, formarlas de nuevo. El hombre puede dar lugar a nuevas formas, tanto materiales (objetos, acciones, palabras) como espirituales (imágenes, deseos, pensamientos). Y por todo ello será también capaz de crear obras de arte, como seguiremos viendo¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 216-218.

¹⁰⁹ *Esistenza e persona*, p. 222. Todo esto se verá con más detalle en el capítulo I.

¹¹⁰ Cfr. *Esistenza e persona*, p. 222.

Además, “la formatividad es una unión inseparable de *invención y producción*: formar significa hacer, pero un hacer que, mientras hace, inventa el modo de hacer”. Por ejemplo, cuando hablamos, formamos palabras a la vez que, en cierto sentido, inventamos lo que decimos: el hablar es un hacer productivo e inventivo a la vez: formamos frases –las pronunciamos y las inventamos– sirviéndonos de las palabras, que son a su vez formas ya existentes. Este hacer que inventa al mismo tiempo que va produciendo lo que hace –este hacer ‘creativo’– se encuentra en todas las actividades verdaderamente humanas: en la ética, en el pensamiento, en las actividades técnicas o artesanales y, por supuesto, en el arte. Por tanto, a la vez que las distintas actividades humanas mantienen su distinción, se establece igualmente una solidaridad entre todas ellas¹¹¹.

Pero sólo en el arte la formatividad se encuentra en estado puro: *el arte es “pura formatividad”*. Todas las actividades humanas pueden convertirse en auténticas artes, sin dejar de ser lo que eran (ética, técnica, pensamiento); pero sólo el arte es arte, “formar por formar”. Todas las actividades pueden ser estéticas si logran la forma buscada (una idea bonita, una bella acción, un jarrón precioso); pero sólo el arte puede lograr formas artísticas, ‘obras de arte’ en sentido estricto. Una palabra o una frase son formas, pero una poesía –una obra de arte– surge sólo cuando se hace un uso intencionalmente estético y específicamente artístico de esas palabras. Y se consigue. Es entonces cuando se alcanzan la belleza y la perfección buscadas afanosamente¹¹².

4. La “filosofía de la interpretación”

Recordemos lo dicho sobre la forma. Al ser “cumbre de un proceso” cuyo resultado es la belleza, toda forma exigirá a su vez ser “interpretada”: conocida, contemplada y admirada por otros. La forma es el logro bello de un proceso, y esa misma

¹¹¹ Cfr. *Esistenza e persona*, p. 222.

¹¹² Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 222-223.

perfección pide ser contemplada. Y al revés: la forma puede ser interpretada porque antes ha sido formada; de hecho, interpretar es desvelar el proceso de formación de tal forma. Por tanto, *la interpretación es un proceso formativo*, al igual que lo son todas las actividades humanas; y la forma es interpretable porque es un “movimiento acabado”, el resultado –ahora inmóvil– de una dinámica actividad formativa¹¹³.

En efecto, nuestro filósofo define la interpretación como un “conocimiento de cosas por parte de personas”. *La persona y la forma* vuelven a hacer aparición aquí: “sólo la forma puede ser interpretada –es más, exige ser interpretada– y sólo la persona puede interpretarla”¹¹⁴. Lógicamente, serán válidas también aquí las ideas expuestas antes en la “filosofía de la persona”, aplicadas ahora al acto interpretativo. Como consecuencia, la persona está abierta a las formas y, de hecho, es el único “órgano de penetración” capaz de conocerlas.

¿Cómo se desarrolla entonces esta interpretación? Como ocurre en toda actividad humana, la interpretación es también a la vez *activa y receptiva*: al mismo tiempo que la persona acoge las sugerencias que le hace llegar la forma, se mostrará activísima e intentará comprender a fondo dicha forma. Además, en segundo lugar, el intérprete procede a base de *intentos*: “la persona propone poco a poco figuras destinadas a revelar la forma, es decir, (sugiere) esquemas de interpretación que serán abandonados, sustituidos, corregidos, integrados, mejorados, aceptados en el curso de un proceso de verificación”¹¹⁵. En efecto, el intérprete propone soluciones e imágenes que intentan revelar la forma; y si el resultado no es totalmente satisfactorio, vuelve a intentarlo. La dinámica de actividad y receptividad, de intento y logro, vuelve a ser aquí esencial.

De este modo, entramos ahora en la “gnoseología de la interpretación” de nuestro filósofo, elaborada ya en la estética, y que después se convertirá en una hermenéutica que será válida también en otras ciencias y disciplinas humanas. Pa-

¹¹³ Cfr. *Esistenza e persona*, p. 218.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 218.

¹¹⁵ *Esistenza e persona*, p. 219.

reyson aplica esta hermenéutica no sólo a la verdad y a la obra de arte, sino a *todo conocimiento* de cosas, obras y personas, es decir, de formas. Así, podremos interpretar tanto las formas de la naturaleza, como las de la sociedad y de la historia: tan sólo se trata de ver estas formas como el resultado de un proceso, de apreciar que han sido formadas por alguien. Interpretar consiste, en este sentido, en ver formas y personas detrás de todas las cosas: tanto si tienen su origen en la naturaleza como en el hombre¹¹⁶.

Vemos pues aquí de nuevo los vínculos que existen entre el “personalismo ontológico”, la “metafísica de la forma” y esta “gnoseología de la interpretación”; y casi sin darnos cuenta, hemos pasado del concepto de “formatividad” al de “interpretación”¹¹⁷. Como sabemos, dicha “filosofía de la interpretación” será expuesta en su libro *Verdad e interpretación* (1971), en el que Pareyson pasa del concepto de “forma” a los de “verdad” y “ser” y, por tanto, de una “gnoseología de la interpretación” de la forma llegará a una “ontología de lo inagotable”: de la verdad y del ser. Según algunos autores, esta obra es el punto de partida y de llegada de todo su pensamiento, “la obra cumbre de Pareyson”, “un clásico de la hermenéutica”, “una obra teórica de primer orden”¹¹⁸.

5. La “filosofía de la libertad”

Llegamos, pues, ahora a la última fase del pensamiento de Pareyson, desafortunadamente inacabada a causa de su enfermedad y muerte, y que debe ser también leída dentro del pensamiento general del filósofo turinés. Esta “filosofía de la libertad” se contiene de modo fragmentario en algunos artículos y esquemas escritos durante los años 70 y 80, que des-

¹¹⁶ Cfr. *Esistenza e persona*, p. 222.

¹¹⁷ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 221-222.

¹¹⁸ S. GIAMETTA, *Ricordo di Luigi Pareyson*, o.c., p. 6; X. TILLIETTE, *Prefazione a M. GENSABELLA FURNARI, I sentieri sulla libertà*, o.c., p. 13; G. PENZO, *Luigi Pareyson e il problema dell'interpretazione*, o.c., p. 437.

pués aparecerá en un volumen de publicación póstuma, titulado *Ontología de la libertad* (1995). Lo primero que llama la atención en este libro es el cambio de estilo: breve, conciso, sintético. Las frases se acortan y las ideas se condensan; las imágenes y metáforas se suceden de modo continuo, y la erudición es muy abundante, aunque tan sólo aludida de pasada.

Schelling, Heidegger y Dostoievski son los autores que más aparecen en sus últimos escritos, aunque también se aprecia en estas líneas la continua amenaza del ateísmo y del nihilismo de *Friedrich Nietzsche* (1844-1900), a los que Pareyson se propone vencer y superar. La ontología de la libertad —escribe Pareyson— “adquiere su verdadero significado sólo en el ambiente nihilista del mundo actual, que se podría remontar hasta Nietzsche, aquel gran pensador que domina el panorama filosófico de la segunda mitad del siglo XIX. He prestado siempre gran atención a este filósofo desde mis primeros estudios sobre el existencialismo; ya que no se entendería nada de Jaspers y Heidegger si no se tuviera en cuenta la influencia —no sólo de Kierkegaard— sino también de Nietzsche. La influencia en el pensamiento contemporáneo es tan profunda y decisiva, que las filosofías del siglo XX se podrían dividir entre las que tienen en cuenta a Nietzsche y las que no”. Pero esta experiencia del nihilismo resultará superada por *Dostoievski*, “la otra gran figura filosófica del siglo XIX”, pues “él es un cristiano que ha conocido la negación y ha sabido superarla”. Dostoievski ha bajado a los infiernos del nihilismo y ha salido de ellos¹¹⁹.

Como hemos visto, el pensamiento de Pareyson empieza con un “personalismo ontológico” para llegar, a través de la estética, a una “ontología de lo inagotable”, es decir, del ser y de la verdad. Pero ahora quiere afrontar a fondo el problema de la libertad. Es éste el itinerario especulativo de nuestro autor: de la persona y su existencia a *la libertad*, pasando por la forma y la interpretación. Givone explica este paso de la “filosofía de la interpretación” a la “filosofía de la libertad”,

¹¹⁹ *Nihilismo e cristianismo*, o.c., pp. 32-33; cfr. también G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, “Anuario filosofico”, 3 (1987), pp. 17-18; F. TOMATIS, *Ontologia del male*, o.c., pp. 9-10.

por la acentuación del carácter de riesgo y de elección libre que existe en toda interpretación. Según Pareyson, la verdad no puede ser ni rígida y monolítica (como sostienen el dogmatismo) ni vaga e inexistente (relativismo); la verdad existe, a la vez que no se nos impone como una certeza absoluta. Tiene luces y sombras, y por eso despierta certezas y dudas, momentos de riesgo y de decisión. La verdad no es por tanto ni una luz deslumbrante ni una tiniebla impenetrable, sino una luz inagotable que cuenta con el protagonismo decisivo de la libertad. Como consecuencia, la verdad es también dramática y “trágica”, al depender por entero de la libertad¹²⁰.

Como su propio nombre indica, con esta “ontología” Pareyson quiere situar la libertad a un nivel metafísico, y no sólo ético: *la libertad y el ser* serán ahora, de un modo más claro, los fundamentos metafísicos de la persona. Así, el filósofo turinés afirma que sigue siendo fiel a su formación existencialista mientras elabora su última “ontología de la libertad”; desea centrarse en “la herencia que el existencialismo ha dejado en el pensamiento actual: la inseparabilidad entre ser y libertad. El existencialismo es efectivamente una ‘ontología de la libertad’ y, en este sentido, se sitúa —con una originalidad robusta, no agotada todavía— dentro del gran surco de la filosofía moderna, cuya esencia es precisamente ser una *filosofía de la libertad*”¹²¹. Ser y libertad están siempre

¹²⁰ Cfr. S. GIVONE, *Complessità, interpretazione e pensiero tragico*, “Rivista di estetica”, 1993/2, pp. 74-75. En este apartado, recurriremos sobre todo a la clase magistral que Pareyson dio en Turín el año 1987, antes de retirarse como profesor. En aquella ocasión el Aula Magna de la Facultad de Letras estaba a rebosar, y estas líneas suponen la coronación de su carrera como profesor y filósofo. Después, esta clase sería publicada con el título *Filosofía de la libertad*, contenida ahora en *Ontologia della libertà*, pp. 463-478. Un resumen de estas ideas aparecen en los capítulos IX (“Ontologia della libertà”) y X (“Ermeneutica dell'esperienza religiosa”) de F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 199-207 y 209-232.

¹²¹ *Esistenza e persona*, pp. 266-267; cfr. también M. RAVERA, *Luigi Pareyson (1918-1991)*, “Bailamme”, 10 (1991), p. 196; RICONDA, G.-VATTIMO, G., *Prefazione a L. PAREYSON, Ontologia della libertà*, pp.

inseparablemente unidos en la persona, y nuestro ser es un ser libre, un ser-en-libertad. Así, según Pareyson, recibir la libertad y ejercerla confluyen en el ser de la persona.

Junto al ser, “el bien mayor de la persona es, pues, siempre la libertad”¹²². En efecto, la persona posee también una libertad que es simultáneamente *receptiva* y *activa*, algo recibido y algo que actúa: “por un lado, yo he sido originado, en el sentido de que ejercitar la libertad es –sobre todo– recibir esta misma libertad; por otro lado, yo empiezo a ser con un acto de consentimiento en que consiste precisamente mi ser”¹²³. En efecto, esta libertad nos ha sido también dada para ser ejercitada y puesta en juego, y por esto la libertad es activa y receptiva al mismo tiempo. “Así como *tengo* una situación, un estado, algo dado (el ser), *tengo* igualmente el poder de la libertad y la facultad de juzgar; este tener no me lo he dado a mí mismo, sino que lo he recibido: posesión aceptada, naturaleza recibida, pasividad del yo”. De este modo, en el hombre se identifican en un mismo acto el aceptar y el ejercer la libertad¹²⁴.

Por tanto, “la libertad –afirma rotundamente Pareyson– tiene un valor absoluto”, aunque también ésta se deba compaginar con el “respeto a la persona”. Persona y libertad no tienen un valor formal o instrumental, sino absoluto. Por eso, la libertad es siempre el “fundamento”, “*il cuore della realtà*” –el centro de todo lo real– y el “amanecer del mundo”¹²⁵. De

X-XI; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, o.c., pp. 32-33 y 94.

¹²² *Esistenza e persona*, p. 193.

¹²³ *Esistenza e persona*, p. 215; cfr. también pp. 193-195.

¹²⁴ *Esistenza e persona*, p. 198; cfr. también p. 26, y G. MODICA, *Sul senso di un rapporto tra essere e libertà. Riflessioni sul pensiero di Luigi Pareyson*, “Giornale di metafisica”, 3 (1981), nuova serie, pp. 373-385; F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 89 y 93-94; A. RIZZI, *Infinito e persona. Ermeneutiche cristiane di fronte alla crisi di senso*, IANUA, Roma 1984, pp. 153-157; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, o.c., pp. 221-225.

¹²⁵ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 29-30, 194 y 27.

este modo, habla de la libertad como “ilimitada”, pero no arbitraria; como “abismo” y “sima del mundo”, como *Abgrund*, y no sólo como “fundamento”¹²⁶.

Por otro lado, continúa diciendo, *la libertad será ambigua*: es a la vez “energía benéfica y creadora” y “fuerza letal y destructiva”, “fresco y luminoso ímpetu de vida” y “triste y funesto impulso de muerte”¹²⁷. Al estar igualmente expuesta al bien y al mal, produce una cierta angustia y desesperación, a la vez que una intensa maravilla. La libertad es ambigua, pero a veces da la impresión de que Pareyson la ve desde su lado más oscuro. Nacerá entonces un sentimiento de angustia porque la libertad se presenta sola, sin caminos ni ayudas; y la persona se sentirá desconcertada, sin saber qué hacer ni hacia dónde ir¹²⁸.

Por tanto, la libertad será “un don, consecuencia de un acto de generosidad”, a la vez que una “condena”. Es éste el centro del “pensamiento trágico” de Pareyson: la libertad se encuentra tambaleando entre el ser y la nada, el bien y el mal. Entonces nuestro autor aborda sobre todo las consecuencias negativas de la libertad —*el mal y el dolor*—, ignoradas por la filosofía precedente pero que “la religión mantiene en toda su urgencia”. Es aquí donde empieza su “hermenéutica de la experiencia religiosa”¹²⁹.

De este modo, Pareyson pretende unir la libertad a la nada, y no sólo al ser: *In principium erant libertas et nihil*, parece afirmar nuestro autor. “La libertad es el comienzo, el puro inicio”; antes de ésta, sólo existía la nada. La libertad sólo limitaba con la nada y, sin la nada, aquélla no existía. Aquí Pareyson desarrolla una teodicea para explicar su “cristianis-

¹²⁶ Cfr. *Esistenza e persona*, pp. 29-30.

¹²⁷ *Ontologia della libertà*, p. 471.

¹²⁸ Cfr. *Esistenza e persona*, p. 32; *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, pp. 137-140; *Interpretazione e libertà*, pp. 6-7; F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 83-85.

¹²⁹ Cfr. *Ontologia della libertà*, pp. 465-469; véase también *Ermeneutica e libertà*, pp. 6-7, y G. MODICA, *Sul senso di un rapporto tra essere e libertà*, o.c., pp. 380-384.

mo trágico” y para intentar comprender cómo el origen de todo se encuentra en la libertad de Dios y en la elección que Él hizo al principio. Como última consecuencia, Pareyson concluye que “toda la realidad no es otra cosa que un acto de libertad [...]. Todo se resume a esto: libertad pura”. Tal vez olvidándose del resto de su filosofía, Vattimo ve esta última etapa de Pareyson como una “secularización o debilitación del ser”; mientras Russo sostiene que se mantiene el trágico equilibrio entre ser y libertad que se presenta en toda la filosofía precedente de nuestro autor¹³⁰.

Parece claro que la libertad a la que se refiere Pareyson es una libertad anterior a toda decisión: no es libertad en el bien o en el mal, sino *antes* del bien y del mal. Esta libertad se mantiene siempre en la duda, en la continua indecisión, en un abismo eterno entre el ser y la nada: “Y por libertad hay que entender la libertad primaria: es decir, la libertad para escoger entre el bien y el mal, entre la rebelión y la obediencia; (se trata de) la libertad de rechazar o reconocer el principio del ser y del bien”. Sería lo que Russo llama simple “libertad de elección”, que puede ser aplicada en parte al hombre, pero nunca a Dios en sentido propio¹³¹.

Nos parece que esta última etapa de la filosofía de Pareyson refleja –como buen pensamiento existencialista que es– los últimos momentos de la vida de nuestro filósofo, cuando

¹³⁰ *Ontologia della libertà*, pp. 470 y 22; cfr. pp. 474-478; G. VATTIMO, *Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson* (1986), en *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín 1989, p. 62; F. RUSSO, *La libertà, il male, Dio. Gli ultimi scritti di Luigi Pareyson*, “Acta Philosophica”, 5 (1996), pp. 93-94; también *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 83-87; G. MODICA, *Sul senso di un rapporto tra essere e libertà*, o.c., pp. 380-384; A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, o.c., pp. 81-82; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, o.c., pp. 59-64; F.P. CIGLIA, *La divina tragedia della libertà*, o.c., pp. 163-190; X. TILLIETTE, *Encomio per Pareyson*, o.c., p. 53; M. CACCIARI, *Pareyson e la domanda fondamentale*, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 128/2 (1994), p. 67.

¹³¹ *Dostoevskij. Filosofia, romanzo e esperienza religiosa*, Einaudi, Turín 1993, p. 118; cfr. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 226-229.

estaba enfermo y solo en Rapallo (a pesar de las buenas relaciones que mantenía con su familia y sus colegas). Evidentemente, su filosofía no es un simple reflejo de su estado de salud o de su situación existencial; pero un paralelismo entre ambas instancias podría darnos alguna luz. Por otra parte, en el principio de toda filosofía –decía Pareyson– hay una elección, y nuestro autor escoge la lucha contra la nada, el dolor y la angustia, en vez de lo que a él le parecería una ingenua y descomprometida opción por el ser, la alegría y la esperanza. Su rechazo del nihilismo le lleva al “cristianismo trágico”. El título de uno de sus últimos escritos sobre la melancolía nos parece que expresa muy bien su estado interior: *En la órbita del sol negro*¹³².

Pareyson propone su “cristianismo trágico”, un “cristianismo áspero y duro, difícil y comprometido”, no el tierno y sentimental propio de las “almas cándidas” (*anime belle*). En nuestra opinión, el filósofo de Rapallo cae en un cierto pesimismo al olvidarse de la vertiente positiva del cristianismo. Se concentra más en el Calvario, dejando en la sombra el resto de la vida de Cristo. Por el contrario, según el cristianismo, después del Viernes Santo llega el Domingo de Resurrección: tras el dolor y la muerte, viene la vida y la alegría. Es cierto que la tragedia humana puede seguir existiendo indefinidamente, al resultar el ser traicionado y la libertad destruida; pero también esta tragedia se podría convertir en comedia humana y divina, cuando se afirma el ser y se realiza la libertad. Por tanto, esta última filosofía del profesor de Turín hay que leerla teniendo en cuenta que es fragmentaria y que está inacabada, a la vez que no nos debe llevar a olvidar el resto de su pensamiento¹³³.

* * *

¹³² Cfr. “Il Giornale Nuovo”, 6.9.1988, p. 3.

¹³³ Cfr. *Nichilismo e cristianesimo*, p. 32. Un buen análisis de esta última etapa del pensamiento de Pareyson se encuentra en F. RUSSO, *La libertà, il male, Dio*, o.c., pp. 77-94.

Tomatis resume con las siguientes palabras toda la labor filosófica del profesor de Turín; sirvan pues de recapitulación: "Luigi Pareyson ha sido el primer filósofo que ha introducido en Italia, a finales de los años 30, los temas del existencialismo (Kierkegaard y el primer Barth, Heidegger y Jaspers en particular), dando lugar a una versión personalista. A partir de los años 40, ha profundizado en su existencialismo personalista al elaborar una filosofía de la interpretación: la ontología de lo inagotable, que ha anticipado la hermenéutica contemporánea (Gadamer, Ricoeur...), pero que —al inspirarse en una instancia veritativa— no ha caído en el nihilismo. En los años 50, Pareyson ha renovado las categorías estéticas y ha comenzado una revisión teórica e historiográfica del romanticismo y del idealismo alemán, ayudando a descubrir el mito y la religión a la cultura agnóstica y racionalista, y haciendo ver la dimensión posthegeliana y postheideggeriana de autores como Fichte y Schelling. En fin, en su última filosofía —gracias a la profundización en Dostoievski y en Schelling— Pareyson ha propuesto un pensamiento trágico y una ontología de la libertad, retomando el cristianismo como una cuestión ineludible en la reflexión contemporánea"¹³⁴.

¹³⁴ F. TOMATIS, *Ontologia del male*, o.c., p. 9.

V. CRONOLOGÍA

Periodo de entreguerras (1918-1939)

1918 Termina la I Guerra Mundial.

Luigi Pareyson nace el 4 de febrero en Piasco (Cúneo).

1919 Karl Barth publica su *Comentario a la Epístola a los Romanos*.

1920 Augusto Guzzo publica en Nápoles su tesis sobre *Los primeros escritos de Kant*; Paul Valéry publica *Cuaderno de poeta. Poesía pura*.

1924 Antonio Gramsci funda el periódico "L'Unità", órgano de expresión del partido comunista italiano. Augusto Guzzo obtiene la cátedra de filosofía de la Facultad de Magisterio de Turín; dos años después, obtendrá también la de ética.

1927 Martin Heidegger publica *Ser y tiempo*.

1928 Benedetto Croce publica en la *Encyclopaedia Britannica* la *Aesthetica in nuce*.

1929 Se firma el concordato entre la Santa Sede y el Estado italiano; el ministro Gentile reconoce la Universidad Católica de Milán, fundada por Agostino Gemelli.

Gramsci empieza a escribir los *Cuadernos*. Heidegger publica *¿Qué es la metafísica?*

1931 Giovanni Gentile publica *Filosofía del arte*.

1932 Koiré funda la revista existencialista "Investigaciones filosóficas", mientras Luigi Stefanini publica su *Idealismo cristiano*.

1933 Alfred Whitehead publica *Las aventuras de las ideas*.

1934 John Dewey publica *El arte como experiencia*. Lavelle y La Senne fundan la colección "La filosofía del espíritu".

1935 Aparece la traducción francesa de *Temor y temblor* de Kierkegaard. Gabriel Marcel publica *Ser y tener*; Karl Jaspers, *Razón y existencia*. Heidegger pronuncia en Friburgo la conferencia titulada *El origen de la obra de arte*.

Pareyson ingresa en la Facultad de Letras de Turín, donde conoce personalmente a Augusto Guzzo y decide seguir su magisterio durante cuatro años.

1936 Heidegger pronuncia en Roma una conferencia titulada *Hölderlin y la esencia de la poesía*; Augusto Guzzo publica *Idealismo y cristianismo*; Croce, *La poesía*; Nikolai Berdiaev, *Cinco meditaciones sobre la existencia*; Franco Lombardi, *Kierkegaard y Feuerbach*, mientras Armando Carlini traduce *¿Qué es la metafísica?* de Heidegger.

Comienza la estancia de un año de Pareyson en Alemania; allí lee el *Römerbrief* de Barth, *Razón y existencia* de Jaspers y *¿Qué es la metafísica?* de Heidegger; después conoce personalmente a Heidegger (9-11-1937) y a Jaspers, con quien coincidirá en Heidelberg.

1938 Pareyson publica su primer artículo: *Esistenziale e esistitivo in M. Heidegger e K. Jaspers*.

1939 Empieza la II Guerra Mundial.

Augusto Guzzo inaugura la Sección Piamontesa de estudios filosóficos en Turín, en donde obtiene la plaza de filosofía teórica.

Pareyson se licencia en filosofía en la Universidad de Turín, con una tesis sobre Jaspers.

Publicaciones de Pareyson: *La ricerca filosofica, L'esistenzialismo di Karl Barth y Sören Kierkegaard e l'esistenzialismo*.

¿Espiritualismo o existencialismo? (1940-1946)

1940 Henri Focillon publica *La vida de las formas*.

El Congreso Nacional de Filosofía en Italia versa sobre el existencialismo.

Mientras enseña en el Liceo de bachillerato de Cúneo, Pareyson participa en la Resistencia contra la ocupación nazi, junto a Pietro Chiodi, filósofo existencialista y traductor de Heidegger.

Publicaciones de Pareyson: *Karl Jaspers y Esistenzialismo 1939*.

1941 Karl Löwith publica *De Hegel a Nietzsche*.

Publicaciones de Pareyson: *L'esistenzialismo soddisfa l'esigenza spiritualistica?*, *Idealismo ed esistenzialismo*, *Esistenzialismo 1941*, *Preesistenzialismo di Armando Carlini*.

1942 Igor Stravinski publica la *Poética de la música*.

Publicaciones de Pareyson: *La dialettica della crisi in Karl Barth*.

1943 Jean Paul Sartre publica *El ser y la nada*; Cornelio Fabro, *Introducción al existencialismo*.

"Primato" publica una encuesta sobre el existencialismo.

Pareyson obtiene la plaza de *libero docente* de filosofía teórica en Turín.

Publicaciones de Pareyson: *Studi sull'esistenzialismo, Tempo ed eternità*.

1944 Paul Valéry publica el quinto y último tomo de *Varieté*, donde se incluyen ensayos filosóficos y de tema artístico.

Profesor de estética en Turín (1945-1964)
La decisión por el existencialismo (1946-1952)

1945 El 25 de abril tiene lugar la "Liberación del fascismo" y termina la II Guerra Mundial. Según algunos autores, es éste el año del cambio del idealismo a las nuevas corrientes de la filosofía. Se crea el "Centro de Estudios cristianos" de Gallarate.

Pareyson es nombrado profesor de estética en la Universidad de Turín, y dicta el curso *Imitación y creación*.

Publicaciones de Pareyson: Traducción, comentario e introducción a G.A. FICHTE, *Rivendicazione della libertà di pensiero* y *Sul rispetto dello Stato per la verità*.

1946 Norberto Bobbio presenta una antología de textos de Jaspers titulada *Mi filosofía* en Einaudi, la editorial antifascista. Tiene lugar en Roma un congreso sobre el existencialismo y el marxismo, organizado por el Instituto de Estudios Filosóficos.

Pareyson dicta un curso sobre *Vida, arte, filosofía*.

Publicaciones de Pareyson: *La dissoluzione dell'hegelianismo e l'esistenzialismo, Arte e persona*; recensión a Tommaso CAMPANELLA, *Poetica*; traducción e introducción a G.A. FICHTE, *Prima introducción alla dottrina della scienza*.

1947 Pietro Chiodi publica *El existencialismo de Heidegger*.

Publicaciones de Pareyson: *Vita, arte, filosofía, La situazione religiosa attuale, Il compito della filosofia oggi, La*

dissoluzione della dialettica: Ugo Spirito e Galvano della Volpe.

1948 La democrazia cristiana obtiene la mayoría absoluta en el parlamento italiano.

Enrico Castelli publica *Existencialismo teológico*.

Durante este año y el próximo, Pareyson viaja a Argentina como profesor visitante, donde imparte el curso *Poética y crítica*; allí participa en la organización del congreso de Mendoza, en donde difunde sus ideas existencialistas y coincide con Hans-Georg Gadamer.

Publicaciones de Pareyson: *Il punto di partenza dell'indagine filosofica, Il problema filosofico del marxismo, Il pensiero più recente di Gabriel Marcel, Persona e società, Esistenzialismo e cristianesimo*; introducción y comentario a J. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti politici* y a R. FILMER, *Il patriarca*.

1949 Publicaciones de Pareyson: *La filosofia italiana contemporanea, La dottrina vichiana dell'ingegno, Attualità dell'esistenzialismo, Possibilità di un esistenzialismo cristiano, La filosofia alla fine degli anni 40, La verità, Il pensiero di Abbagnano e i suoi sviluppi*.

1950 Augusto Guzzo funda la revista "Filosofía", en la que también colabora activamente Pareyson.

Publicaciones de Pareyson: *Esistenza e persona, L'estetica dell'idealismo tedesco, Fichte, Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach, Esistenzialismo 1946, L'esistenzialismo e l'idealismo italiano, Fichte, Schelling e un soneto di Petrarca, I caratteri della persona, Il verosimile nella Poetica di Aristotele, Arte e conoscenza, Estetica e metafisica, Stile, contenuto e materia dell'arte, Compiutezza dell'opera d'arte, Esemplicità dell'opera d'arte, Lettura, interpretazione e critica dell'opera d'arte, L'arte nella vita spirituale, Contributo a una discussione, Profilo di Karl Jaspers, L'estetica di Antonio Aliotta e l'idealismo, Il Congresso di Mendoza*; traduc-

ción e introducción a G. A. FICHTE, *La seconda dottrina della scienza* (1798).

1951 Pareyson es nombrado titular de historia de la filosofía en la Universidad de Pavía, donde enseña durante un año y dicta el curso Unidad de la filosofía. Se publica la primera edición italiana de *El arte como experiencia* de John Dewey.

Publicaciones de Pareyson: *Sui fondamenti dell'estetica*; recensión de A. ALIOTTA, *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici*.

1952 Mueren Benedetto Croce y John Dewey.

En Turín de nuevo, Pareyson es nombrado profesor titular de estética y dicta dos cursos sobre *Arte y crítica* y *Formación de la obra de arte*.

Publicaciones de Pareyson: *Unità della filosofia*, *Libertà e peccato nell'esistenzialismo*, *Formazione dell'opera d'arte*.

1953 Pareyson dicta el curso titulado "Lectura de la obra de arte".

Publicaciones de Pareyson: *Arte e vita*, *La mia prospettiva estetica*, *Struttura della formatività*, *Il concetto di interpretazione nell'estetica crociana*, *La conoscenza degli altri*; prefacio y conclusión a G.W.F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*.

1954 Pareyson obtiene la recién creada cátedra de estética en la Universidad de Turín, y dicta los cursos "Arte y comunicación" y "Arte y realización". Dirige la tesis de Umberto Eco titulada "El problema estético en Tomás de Aquino".

Publicaciones de Pareyson: *Estetica*, *Arte e conoscenza*, *Compiutezza ed esecuzione*.

1955 Emilio Betti publica la *Teoría general de la interpretación*; Abbagnano abandona el existencialismo con *Muerte o transformación del existencialismo*.

Pareyson dicta un curso sobre "La estética de Goethe".

Publicaciones de Pareyson: *Contemplation du beau et production de formes*.

1956 Pareyson comienza a dirigir la “Rivista di estetica”, que había cofundado el año anterior con el recién fallecido Luigi Stefanini; organiza y participa en el III Congreso Internacional de Estética en Venecia; dicta sendos cursos sobre *La estética de Goethe en el Primo Ventenio en Weimar* y *La persona*.

Publicaciones de Pareyson: *L'estetica giovanile di Goethe*, *L'interpretazione dell'opera d'arte*, *Il III Congresso Internazionale di Estetica*, *L'etica di Augusto Guzzo*, *Commemorazione di Luigi Stefanini*.

1957 Giovanni Gentile funda la *Enciclopedia filosofica*.

Pareyson dicta sendos cursos sobre “La estética preclásica de Goethe” y “El Emilio de Rousseau”.

Publicaciones de Pareyson: *L'estetica preclassica di Goethe*, *La materia dell'arte*, *Critica e lettura*, *Prime poesie goethiane sull'arte*; recensiones de J.P. ECKERMANN, *Colloqui con il Goethe*, de G. SICHARDT, *Das Weimarer Liebhabertheater unter Goethes Leitung*, y de P. MENZER, *Goethes Aesthetik*.

1958 Pareyson organiza en Venecia un debate sobre “El juicio estético” en el XII Congreso Internacional de Filosofía, y dicta dos cursos sobre *La estética de Valéry* y *El concepto de hábito*. Entra a formar parte de la Academia de las Ciencias de Turín como miembro correspondiente.

Publicaciones de Pareyson: *Filosofia della persona*, *Metrica e poesia*; *Forma, orgismo, astrazione*; *Il concetto di abitudine*, *Contenuto e forma*.

1959 En Padua tiene lugar un congreso sobre existencialismo y fenomenología.

Pareyson dicta tres cursos sobre *La formación de la obra de arte*, *Goethe y su viaje a Italia* y *El concepto de educación de la humanidad de la ilustración al romanticismo*.

Publicaciones de Pareyson: *L'estetica di Paul Valéry, Esecuzione dell'opera d'arte, Giudizio e interpretazione, Arte e storia, Personalità e socialità nell'arte*; recensiones de P. BAYLE, Spinoza y de J.W. GOETHE, *Teoria della natura*.

1960 Hans-Georg Gadamer publica *Verdad y método*.

Pareyson dicta tres cursos sobre *Valoración de la obra de arte y La estética de Novalis y Nexos entre filosofía de la historia, filosofía de la educación, filosofía del derecho y filosofía de la religión en el periodo de transición de la ilustración al romanticismo*.

Publicaciones de Pareyson: *L'estetica di Goethe e il suo viaggio in Italia, Gusto e giudizio*.

1961 Tiene lugar en Atenas el IV Congreso Internacional de Estética. Se publican las clases de Heidegger sobre Nietzsche.

Pareyson dicta cuatro cursos sobre *¿Qué es el arte?: estética, poética, crítica, técnica; La estética de Schiller, La relación entre maestro y discípulo como relación interpersonal y Pedagogía de Dewey*.

Publicaciones de Pareyson: *I problemi attuali dell'estetica, L'estetica e i suoi problemi, L'estetica di Novalis, La materia artistica, Il processo artistico, Lettura dell'opera d'arte. Il Quarto Congresso Internazionale di Estetica di Atene*.

Gianni Vattimo publica su tesis *El concepto de hacer en Aristóteles*, dirigida por Pareyson.

1962 Pareyson dicta cuatro cursos sobre *Poder y responsabilidad del artista, La estética clásica de Goethe (1788-1795), Pascal y Kerschsteiner*.

Publicaciones de Pareyson: *L'estetica di Schiller, La contemplazione della forma, Le regole secondo Valéry*.

1963 Castelli organiza en Roma el congreso titulado "Humanismo y hermenéutica".

Pareyson dicta cuatro cursos sobre *El problema de la crítica*, *La estética de Schelling*, *La formación del hombre en la filosofía de la historia de Hegel* y *Problemas de pedagogía gentiliana*.

Publicaciones de Pareyson: *La prima estetica classica di Goethe*, *Die Wahl der Philosophie nach Fichte*, *Potere e responsabilità dell'artista*, *I teorici dell'Ersatz*, *Situazione e libertà*.

1964 Tiene lugar en Amsterdam el V Congreso Internacional de Estética.

Pareyson obtiene la cátedra de filosofía teórica de Turín, sustituyendo en el cargo a Augusto Guzzo; dicta además cuatro cursos sobre *Pensamiento expresivo y pensamiento revelativo*, *El problema de la autofundación en la primera Doctrina de la ciencia de Fichte*, *Situación y libertad* y *La ética de Kierkegaard en la primera fase de su pensamiento*.

Publicaciones de Pareyson: *L'estetica di Schelling*; *I problemi dell'estetica, oggi*; *Tradizione e innovazione*.

Profesor de ética y filosofía teórica en Turín (1964-1984)

1965 Paul Ricoeur publica *Sobre la interpretación*.

Pareyson dicta cuatro cursos sobre *Schelling*, *Heidegger: il concetto heideggeriano de metafísica*, *El concepto de iniciativa* y *La ética de Pascal*.

Publicaciones de Pareyson: *Teoria dell'arte*, *Due massime goethiane sull'arte*, *Kierkegaard e la poesia d'occasione*, *Situazione e libertà*, *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero*.

1966 Pareyson recibe el premio de filosofía del Ministerio de la Instrucción Pública, y dicta cuatro cursos sobre *La ideología*, *Wittgenstein*, *El concepto de libertad* y *El pensamiento ético de Dostoievski*.

Publicaciones de Pareyson: *Conversazioni di estetica*, *L'etica di Pascal*, *Il problema estetico* (con Gianni Vattimo),

Suono e senso secondo Valéry, Nel centenario di Croce, Il pensiero di Giacomo Soleri; Traduzione, riduzione, trascrizione; Significato d'una teoria famosa, Abolizione dell'estetica?, Tre punti fondamentali, Il bello naturale, Itinerario estetico goethiano, Tre gradi di godimento estetico secondo Goethe, Un binomio goethiano: grandezza e verità, Un problema schellinghiano: arte e filosofia, Cattolicesimo e poesia secondo Schelling.

1967 Pareyson –junto con Verra y Vattimo– colabora en la segunda edición de la *Enciclopedia filosófica* de Gallarate, y dicta un curso sobre *Los límites de la libertad* (suspendido por el cierre de la Facultad).

Publicaciones de Pareyson: *L'esperienza artistica, Filosofia e ideologia, Destino dell'ideologia, Necessità della filosofia, Il pensiero etico di Dostoevskij.*

1968 Muere Karl Barth.

Pareyson dicta cuatro cursos sobre *Schelling* (junto con Xavier Tilliette), *Fichte, Fenomenología de la iniciativa y ontología de la libertad. La iniciativa moral, Ética y estética en Schiller.*

Publicaciones de Pareyson: *L'estetica di Kant, Filosofia e senso comune.*

1969 Muere Karl Jaspers. Ricoeur publica *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica.*

Pareyson dicta un curso sobre *Ser y libertad.*

Publicaciones de Pareyson: *L'iniziativa morale, Etica ed estetica en Schiller, Valori permanenti e processo storico, Ultimi sviluppi dell'esistenzialismo.*

1970 Pareyson obtiene la Medalla de oro por el servicio a la Escuela, la Cultura y el Arte; dicta un curso sobre *La ética de Kierkegaard en la Apostilla.*

Publicaciones de Pareyson: *Essere e libertà, Recenti edizioni di Fichte, Originarietà dell'interpretazione, Ultimi svi-*

luppi dell'esistenzialismo, Valori permanenti nel divenire storico.

1971 Pareyson dicta tres cursos sobre *Dialéctica de la imagen y de la interpretación, La elección moral y La ética de Dostoievski.*

Publicaciones de Pareyson: *Verità e interpretazione, L'etica di Kierkegaard nella "Postilla", Giovanni Amedeo Fichte, Federico Guglielmo Giuseppe Schelling.*

1972 Pareyson vive solo, aquejado de una grave afección renal, mientras su mujer atiende en Milán a su hija, también gravemente enferma. A pesar de todo, dicta tres cursos sobre *Verdad y libertad, Arte y moral y La ética de Kierkegaard en la primera fase de su pensamiento.*

Publicaciones de Pareyson: *Il mondo dell'arte, L'oeuvre d'art et son public, Il poeta e la morte en Novalis, Breve storia d'un concetto perenne, Gioele Solari e l'idealismo tedesco; introducción a Piero MARTINETTI, Funzione religiosa della filosofia, a Ragione e fede y a Saggi filosofici e religiosi; respuesta a la encuesta Parlano i filosofi italiani.*

1973 Pareyson dicta cuatro cursos sobre *Tradición e innovación, La Introducción a la metafísica de Heidegger, La iniciativa moral y La ética de Kierkegaard en la segunda fase de su pensamiento.*

Publicaciones de Pareyson: *Attualità di Martinetti.*

1974 Pareyson dicta un curso sobre *Fundamentos de una teoría de la interpretación; es nombrado socio nazionale de la Academia de Ciencias de Turín.*

Publicaciones de Pareyson: *Storicità e normatività della morale, introducción a F.W.J. SCHELLING, Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà.*

1975 Pareyson dicta dos cursos sobre *Verdad y diálogo y El concepto de sistema en Hegel.*

Publicaciones de Pareyson: *Schelling, Rettifiche sull'esistenzialismo, Minima schellingiana*.

1976 Muere Martin Heidegger.

Pareyson dicta dos cursos sobre *Ambigüedad y contradicción* y *El primer Fichte*.

Publicaciones de Pareyson: *Socialità della filosofia, Un inedito distico latino di Schelling, Una poesia infantile di Schelling, L'ultimo Sciacca*.

1977 Pareyson dicta dos cursos sobre *El concepto de persona y Teoría y práctica en Fichte*.

Publicaciones de Pareyson: *Filosofia e verità* (entrevista), *Schellingiana rariora, L'estetica musicale di Schelling, Un'occasione mancata*.

1978 Pareyson dicta dos cursos sobre *El problema de la conciencia y La estética de Kant*.

Publicaciones de Pareyson: *L'esperienza della libertà in Dostoevsky*.

1979 Pareyson dicta sendos cursos sobre *La ontología de lo inagotable y La estética de Fichte*.

Publicaciones de Pareyson: *Problemi di un rapporto e indicazioni sistematiche, La nuova edizione storico-critica di Schelling, Antonio Maddalena e la filosofia, Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere, Inizi e caratteri del pensiero di Santino Caramella*.

1980 Pareyson da una clase sobre *Hermenéutica y ontología*.

Publicaciones de Pareyson: *L'ambiguità dell'uomo in Dostoevskij*.

1981 Pareyson dicta un curso sobre *Ontología de la libertad: realidad de lo negativo (el mal y el dolor)*.

1982 Pareyson dicta cuatro cursos sobre *Ser y libertad: el principio de la dialéctica*.

Publicaciones de Pareyson: *La sofferenza inutile in Dostoevskij*.

Últimos años (1984-1991)

1984 Pareyson se jubila como profesor, aunque seguirá desarrollando su labor docente hasta su muerte.

Publicaciones de Pareyson: *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*.

1985 Pareyson funda y dirige el "Anuario filosófico" con dos de sus discípulos, Valerio Verra y Giuseppe Riconda.

Publicaciones de Pareyson: *L'esperienza religiosa e la filosofia, La filosofia e il problema del male, Tre lettere inedite di Schelling*.

1986 Muere Augusto Guzzo.

Publicaciones de Pareyson: *La filosofia e il problema del male, Pensiero ermeneutico e pensiero tragico* (entrevista); *Reinhard Lauth, Frammenti sull'escatologia* (1986-1991).

Gianni Vattimo publica *El pensamiento débil*.

1987 El 17 de octubre Pareyson recibe en Palermo el Premio Nietzsche, y el 9 de mayo ingresa en la *Accademia Nazionale dei Lincei* de Roma, donde pronuncia un discurso sobre su maestro, publicado después con el título *Commemorazione di Augusto Guzzo*.

1988 El 27 de octubre Pareyson pronuncia en la Universidad de Turín una lección magistral titulada "Filosofía de la libertad"; da también un curso homónimo en la Universidad de Nápoles, en el mes de abril. Comienza a publicar una serie de artículos en el periódico de Milán "Il Giornale Nuovo", dirigido por Indro Montanelli.

Publicaciones de Pareyson: *Filosofia dell'interpretazione* (antología), *Filosofo nel mistero del male* (entrevista), *Un "discorso temerario": il male in Dio*, Prefazione a la cuarta edición de la *Estética*, *Il cammino verso la libertà*.

1989 El 11 de abril imparte en Turín su última clase titulada *Filosofía de la libertad*.

Publicaciones de Pareyson: *Filosofia della libertà*, *Se muore il Dio della filosofia* (entrevista), *Le Letture dai Vangeli di Antonio Maddalena. Il nulla e la libertà come inizio*.

1990 Su hija Emmanuela muere de cáncer.

Publicaciones de Pareyson: *Io, filosofo della libertà* (entrevista), *Nichilismo e cristianesimo* (entrevista).

1991 Pareyson muere en Milán el 8 de septiembre, después de una larga enfermedad.

Publicaciones de Pareyson: *Dimitrij confuta Ivan*.

1992 La Academia española de Bellas Artes y Arqueología de *San Pietro in Montorio* en Roma organiza una jornada de estudio sobre la estética de Pareyson (30 de noviembre).

Publicaciones de Pareyson: *Interpretazione e libertà* (entrevista), *La "domanda fondamentale": "Perchè l'essere piuttosto che il nulla?"*

1993 La Academia de Ciencias de Turín celebra el 25 de marzo un acto conmemorativo en honor de Pareyson.

Publicaciones de Pareyson: *Dostoevskij, Prospettive di filosofia contemporanea*.

1995 El 18 de noviembre tiene lugar en Turín una Jornada pareysoniana.

Publicaciones de Pareyson: *Ontologia della libertà*, *Un vuoto chiamato inferno*.

1998 La editorial Mursia de Milán y el Centro de estudios filosófico-religiosos Luigi Pareyson de Turín comienzan a publicar sus obras completas.

Publicaciones de Pareyson: *Essere, libertà, ambiguità; Kierkegaard e Pascal*.

2000 Publicaciones de Pareyson: *Problemi dell'estetica II*.

2001 Tiene lugar en Turín en noviembre un congreso conmemorativo por el décimo aniversario de la muerte de Pareyson.

VI. BIBLIOGRAFIA*

1. Obras de Luigi Pareyson

A. Obras publicadas

La ricerca filosofica. Significato, presupposti, limiti. Il significato della ricerca filosofica e l'esistenzialismo, "Archivio di filosofia", 4 (1939), pp. 293-300. Se trata de la transcripción de un debate en el que intervienen –junto con Pareyson– Guzzo, Bobbio, Mazzantini, Carlini, etc.

La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers, Loffredo, Nápoles 1940; segunda edición: *Karl Jaspers* (Marietti, Casale Monferrato 1983), que contiene también *La verità* (1948; t.o.: *Nuovi sviluppi del pensiero di Jaspers*).

L'esistenzialismo soddisfa l'esigenza spiritualistica?, en *Atti del XIV Congresso Nazionale di filosofia promosso dal Istituto di studi filosofici*, Roma 1941. Publicado en la edición de *Studi* de 1943, pero no en la de 1950.

Studi sull'esistenzialismo, Sansoni, Florencia 1943; segunda edición corregida de 1950; tercera de 1971; cuarta a cargo de C. Ciancio, Mursia, Milán 2001. La segunda y definitiva contiene:

1. *Panorama dell'esistenzialismo*: Esistenzialismo 1939 (1940; t.o.: *Tre concetti esistenzialistici*, Genesi e significato dell'esistenzialismo y Pensamiento filosófico contem-

* Para una información más completa, puede verse P. TOMATIS, *Bibliografia pareysoniana*, colección del centro de estudios filosófico-religiosos Luigi Pareyson: *Philosophica* 1, Turín, Trauben, 1998, pp. 158.

poráneo), *Esistenzialismo* 1941 (1941; t.o.: *Panorama del esistenzialismo y La frattura e la centralit dell'esistenza*) y *Esistenzialismo* 1946 (1950).

2. *L'esistenzialismo tedesco*: La dissoluzione dell'hegelianismo e l'esistenzialismo (1946), Sören Kierkegaard e l'esistenzialismo (1939; t.o.: *Nota kierkegaardiana*), *L'esistenzialismo di Karl Barth* (1939), *Esistenziale ed esistitivo nel pensiero di M. Heidegger e di K. Jaspers* (1938; t.o.: *Note sulla filosofia dell'esistenza*) y *La dialettica della crisi in Karl Barth* (1942; t.o.: *La dialettica della crisi nell'esistenzialismo*).

3. *Esistenzialismo e spiritualismo*: Idealismo ed esistenzialismo (1941), *Preesistenzialismo di Armando Carlini* (1941) y *L'esistenzialismo e l'idealismo italiano* (1950).

Traducción, introducción y comentario a G. A. FICHTE, *Rivendicazione della libertà di pensiero e Sul rispetto dello Stato per la verità*, Chiantore, Turín 1945.

Recensión de Tommaso CAMPANELLA, *Poetica*, "Rivista di Filosofia", 1946/3-4, pp. 214-219.

Traducción e introducción a G. A. FICHTE, *Prima introducción alla dottrina della scienza*, "Rivista di filosofia", 1946/3-4, pp. 175-203.

Vita, arte, filosofia, Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Torino, Turín 1947. Contiene estudios sobre las estéticas de Hegel, Croce, Spirito e Della Volpe.

Traducción, introducción y comentario a J. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti politici* y a R. FILMER, *Il patriarca*, Unione Tipografico-Editrice, Turín 1948; tercera edición aumentada: 1982.

Esistenzialismo e cristianesimo, en Atti del Congresso Internazionale di filosofia promosso dall'Istituto di studi filosofici, II: L'esistenzialismo, Milán 1948, pp. 198–395.

Contributo a una discussione, en Il Primo Convegno del Centro di Studi filosofici cristiani (Gallarate 22/24 ottobre 1945), Liviana, Padua 1950, pp. 17-19, 25-26, 35-36, 50-71, 53-74.

Il Congresso di Mendoza, "Filosofia", 1950/3, pp. 455-461.

Esistenza e persona, Taylor, Turín 1950, 1960, 1966; cuarta y quinta ediciones: *Il Melangolo*, Génova 1985 y 1992. Estas últimas contienen:

1. Introduzione: *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà* (1984).

2. Parte prima: *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach* (1950; *Esistenzialismo e umanesimo* de 1948 y *La dissoluzione dell'esistenzialismo e il hegelismo* de 1950 son resúmenes de este artículo), *Attualità dell'esistenzialismo* (1950; t.o.: *El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea*, 1948), *Il problema filosofico del marxismo* (1948), *La situazione religiosa attuale* (1949), *Possibilità d'un esistenzialismo cristiano* (1949).

3. Parte seconda: *Il compito della filosofia oggi* (1947 y 1950; *La tarea actual de la filosofía* e *Il punto de partenza dell'indagine filosofica* de 1948), *Tempo ed eternità* (1943), *Persona e società* (1948; t.o.: *Affermazione cristiana del concetto di persona*), *I caratteri della persona* (1950; t.o.: *Sobre el concepto de persona* y *Per una filosofía della persona*).

4. Parte terza: *La conoscenza degli altri* (1953; t.o.: *La connaissance d'autrui*), *Filosofia della persona* (1958), *Situazione e libertà* (1963; t.o.: *Situación y libertad* y *Limiti della libertà*).

5. Conclusione: *Rettifiche sull'esistenzialismo* (1975).

L'estetica dell'idealismo tedesco, I. Kant, II. Schiller, Publicaciones de "Filosofia", Turín 1949; hay una segunda edición de 1950 en un solo volumen, donde se incluyen Kant, Schiller y Fichte. Pareyson tenía pensado publicar un segundo tomo sobre Goethe y Schelling, y un tercero sobre Hegel y Schopenhauer, pero no lo hizo.

Traducción e introducción a G. A. FICHTE, *La seconda dottrina della scienza* (1798), "Rivista di filosofia", 1950/3, pp. 191-202.

Fichte. Il sistema della libertà, Publicaciones de "Filosofia", Turín 1950; existe una segunda edición (Il Melangolo, Génova 1985) que contiene también *La deduzione del finito nella prima dottrina della scienza di Fichte* (1950) y *Schelling e Fichte* (1950).

Unità della filosofia, "Filosofia", 1952/1, pp. 83-96. Traducción inglesa: *The unity of philosophy*, "The Cross Currents", IV, 1, Fall 1953.

Prefazione y Conclusione a G.W.F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza, Bari 1953; quinta edición: Laterza, Roma-Bari 1982.

Estetica. Teoria della formatività, Publicaciones de "Filosofia", Turín 1954; segunda edición: Zanichelli, Bolonia 1960; tercera: Sansoni, Florencia 1974; cuarta y quinta: Tascabili Bompiani, Milán 1988 y 1991, con una *Prefazione* en pp. 7-12. Traducción rumana: Universidad de Bucarest 1977; edición brasileña: Petrópolis, Vozes 1993.

La primera edición contenía: *Arte e conoscenza. Intuizione e interpretazione* (1950, posteriormente suprimido); *Contemplazione e bellezza* (1950, después será reproducido parcialmente en posteriores ediciones en otro capítulo titulado *Interpretazione e contemplazione*, mientras otra parte será publicada aparte con el título *Estetica e metafisica*); *Stile, contenuto e materia dell'arte* (1953); *Formazione dell'opera*

d'arte (1953; reelaborado, contiene a su vez *Aspetti del processo artistico*, 1954); *Compiutezza dell'opera d'arte* (1954); *Esemplarità dell'opera d'arte* (1954); *Lettura, interpretazione e critica dell'opera d'arte* (1953); *L'arte nella vita spirituale* (1954).

Il III Congresso Internazionale di Estetica, "Rivista di estetica", 1956/3, pp. 120-132.

L'estetica giovanile di Goethe, Viretto, Turín 1957 (apuntes para el curso académico 1956/57).

L'estetica preclassica di Goethe, Viretto, Turín 1958 (apuntes para el curso académico 1957/58).

Recensión de J.P. ECKERMANN, *Colloqui con il Goethe*, G. SICHARDT, *Das Weimarer Liebhabertheater unter Goethes Leitung* y P. MENZER, *Goethes Aesthetik*, "Rivista di estetica", 1958/1, pp. 130-134.

Il concetto di abitudine, Viretto, Turín 1959 (apuntes para el curso académico 1958-59).

Esecuzione dell'opera d'arte, "Humanitas", (Morcelliana, Brescia), 1959, 12, pp. 877-888.

L'estetica di Paul Valéry, Viretto, Turín 1959 (apuntes para el curso académico 1958-59).

Recensiones de P. BAYLE, *Spinoza* y a J. W. GOETHE, *Teoria della natura*, "Rivista di estetica", 1959/2, pp. 294-296.

L'estetica di Goethe e il suo viaggio in Italia, Viretto, Turín 1960 (apuntes para el curso académico 1959-60).

Il Quarto Congresso Internazionale di Estetica di Atene, "Rivista di estetica", 1961, 1, pp. 134-140.

L'estetica e i suoi problemi, Marzorati, Milán 1961. Contiene:

1. *I problemi attuali dell'estetica* (1958-1962). Este último artículo se publica —total o parcialmente— como un volumen aparte con los títulos *I problemi attuali dell'estetica* (1961) y *I problemi dell'estetica, oggi* (1966). Contiene a su vez: *Natura, limiti e compito dell'estetica* (1960; t.o.: *Compiti dell'estetica e Abolizione dell'estetica?*); *Definizione dell'arte, Autonomia e funzioni dell'arte, Contenuto e forma, Considerazioni sul contenuto dell'arte* (1958), *Personalità e socialità dell'arte* (1959), *Arte e storia* (1959), *La materia artistica, Il processo artistico, Lettura dell'opera d'arte*.

2. Lineamenti: *Arte e persona* (1946), *Arte e conoscenza* (1950; t.o.: *Intuizione e interpretazione*), *Estetica e metafísica* (1950), *Sui fondamenti dell'estetica* (1951), *Arte e vita* (1953), *La mia prospettiva estética* (1953), *L'interpretazione dell'opera d'arte* (1956), *La materia dell'arte* (1957).

3. Sviluppi: *Contemplation du beau et production de formes* (1955).

4. Discussioni: *Il concetto di interpretazione nell'estetica crociana* (1953).

5. Recherche: *La dottrina vichiana dell'ingegno* (1949), *Il verosimile nella Poetica di Aristotele* (1950) y *Prime poesie goethiane sull'arte* (1957).

L'estetica di Novalis, Viretto, Turín 1961 (apuntes para el curso académico 1960-61).

L'estetica di Schiller, Viretto, Turín 1962 (apuntes para el curso académico 1961-62).

Die Wahl der Philosophie nach Fichte, en *Epimeleia: Die Sorge der Philosophie um den Menschen* (*Festschrift für Helmut Kuhn*), Pustet, Munich 1963, pp. 30-60.

L'estetica di Schelling, Giappichelli, Turín 1964 (apuntes para el curso académico 1963-64).

I problemi dell'estetica, oggi, en Piero NARDI (ed.), *Arte e cultura contemporanea*, Sansoni, Florencia 1964, pp. 623-639.

Teoria dell'arte. Saggi di estetica, Marzorati, Milán 1965. Contiene:

1. Discussioni: *Arte e persona* (1946), *Estetica e metafisica* (1950) y *Arte e conoscenza* (1954).

2. Lineamenti: *Sui fondamenti dell'estetica* (1952), *Arte e vita* (1953), *Struttura della formatività* (1953) y *La mia prospettiva estetica* (1953).

3. Sviluppi: *Contemplazione del bello e produzione di forme* (1955; t.o.: *Contemplation du beau et production de formes*), *L'interpretazione dell'opera di arte* (1956), *La materia dell'arte* (1957), *Gusto e giudizio* (1960) y *Potere e responsabilità dell'artista* (1963).

L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero, Giappichelli, Turín 1965 (apuntes para el curso académico 1964-65).

I problemi dell'estetica, Marzorati, Milán 1966 (segunda edición revisada y con algunos artículos menos de *L'estetica e i suoi problemi*). Edición brasileña: Sao Paolo, Martins Fontes 1984.

Luigi PAREYSON-Gianni VATTIMO, *Il problema estetico*, en AA. VV., *Studio ed insegnamento della filosofia*, I, AVE-UCIIM, Roma 1966, pp. 251-280.

Conversazioni di estetica, Mursia, Milán 1966. Trad. esp.: *Conversaciones de estética*, Visor, Madrid 1985 y 1988, en la que no aparece *Un'estetica spiritualistica*, mientras se recogen además –por indicación del mismo Pareyson– otros dos

artículos: *La obra de arte y su público* (1972) y *Breve historia de un concepto perenne* (1972), en pp. 45-58 y 217-232. Trad. fr.: Gallimard, París 1992.

Contiene: *Critica e lettura*, (1957, respuesta a M. FUBINI, *Critica e poesia*, segunda ed., 1956), *Metrica e poesia* (1958, comentario a G. GETTO y E. SANGUINETI -eds., *Il sonetto*, 1957), *Forma, organismo, astrazione* (1958, comentario a E. GILSON, *Peinture et réalité*, 1958), *Un'estetica spiritualistica* (1956; t.o.: *Caratteri originali della estetica di Stefanini*), *Due massime goethiane sull'arte* (1965), *Kierkegaard e la poesia d'occasione* (1965), *I teorici dell'Ersatz* (1963); *Fichte, Schelling e un sonetto di Petrarca* (1950); *La contemplazione della forma* (1962; t.o.: *La contemplation de la forme*), *Tradizione e innovazione* (1964; t.o.: *Tradition et Innovation*), *Giudizio e interpretazione* (1959; t.o.: *Jugement et interprétation*, respuesta a las posturas de Gilson, Gadamer, Michelis e Ingarden en el debate de Venecia sobre "El juicio estético" de 1958), *Traduzione, riduzione, trascrizione, Significato d'una teoria famosa* (sobre la estética de Croce), *Abolizione dell'estetica?*, *Compiutezza ed esecuzione* (respuesta a F. CARNELUTTI, *Tempo perso*, 1959), *Tre punti fondamentali, Il bello naturale, Itinerario estetico goethiano, Tre gradi di godimento estetico secondo Goethe, Un binomio goethiano: grandezza e verità, Un problema schellinghiano: arte e filosofia, Cattolicesimo e poesia secondo Schelling*.

L'etica di Pascal, Giappichelli, Turín 1966 (apuntes para el curso académico 1965-66).

L'esperienza artistica. Saggi di storia dell'estetica, Marzorati, Milán 1967; segunda edición: Milán 1974. Contiene: *La dottrina vichiana dell'ingegno* (1950), *Il verosimile nella Poetica di Aristotele* (1950), *Il concetto di interpretazione nell'estetica crociana* (1953), *Prime poesie goethiane sull'arte* (1957), *La prima estetica classica di Goethe* (1963-1971), *Le regole secondo Valéry* (1962) y *Suono e senso secondo Valéry* (1966).

L'estetica di Kant, Mursia, Milán 1968; tercera edición de 1984. Se trata de la reedición de la primera parte de *L'estetica dell'idealismo tedesco* (1950).

L'iniziativa morale, Giappichelli, Turín 1969.

Etica ed estetica en Schiller, Giappichelli, Turín 1969; segunda edición: Mursia, Milán 1983.

Recenti edizioni di Fichte, "Cultura e scuola", 35 (1970), pp. 109-120.

Essere e libertà, Giappichelli, Turín 1970 (apuntes para el curso académico 1969-70).

L'etica di Kierkegaard nella "Postilla", Giappichelli, Turín 1971 (apuntes para el curso académico 1970-1971).

Giovanni Amadeo Fichte, en *Grande Antologia Filosofica*, XVII, Marzorati, Milán 1971, pp. 847-902.

Verità e interpretazione, Mursia, Milán 1971; tercera y cuarta ediciones: Mursia, Milán 1982, 1991. Contiene:

1. Introduzione: *Pensiero espressivo e pensiero relativo* (1965).

2. Verità e storia: *Valori permanenti e processo storico* (1969; t.o.: *Valori permanenti e storia*) y *Originarietà dell'interpretazione* (1970).

3. Verità e ideología: *Filosofia e ideología* (1967) y *Destino dell'ideología* (1967).

4. Verità e filosofía: *Necessità della filosofía* (1967; t.o.: *Elogio della filosofía*) y *Filosofia e senso comune* (1968; t.o.: *Senso comune e filosofía, Vita sociale e senso comune* y *Ancora sul rapporto vita sociale e senso comune*).

Il mondo dell'arte, en AA. VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari 1972, pp. 33-48.

L'oeuvre d'art et son public, en *Proceedings of the VI International Congress of Aesthetics (Uppsala 1968)*, Upsala 1972, pp. 37-43. Traducción española en *Conversaciones de estética*, Visor, Madrid 1987, pp. 45-58.

Breve storia d'un concetto perenne, en *In memoriam Panayotis A. Michelis*, Editions de la Société hellénique d'esthétique, Atenas 1972, pp. 408-419. Traducción española en *Conversaciones de estética*, Visor, Madrid 1987, pp. 217-232.

Respuesta a la encuesta *Parlano i filosofi italiani* (1972), ahora en V. VERRA, *La filosofia dal '45 ad oggi*, Nuova ERI, segunda edición, Turín 1976, pp. 493-497.

Il poeta e la morte in Novalis, "Rivista di estetica", 1972, 2, pp. 145-161.

Introduzione a F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milán 1974. Introducción y traducción de algunos escritos schellingianos.

Storicità e normatività della morale, en AA. VV., *Miscellanea di scritti filosofici in memoria di Santino Caramella* (Atti della Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo), Palermo 1974, Suplemento n. 7, pp. 239-250.

Schelling. Presentación e antología, Marietti, Turín 1975. Se trata de una segunda edición, que supone una revisión de *Federico Guglielmo Giuseppe Schelling*, en *Grande Antologia Filosofica*, XVIII, Marzorati, Milán 1971, pp. 65-78.

Minima schellingiana, "Kant-Studien", 1975/2, pp. 231-241.

Socialità della filosofia, en AA. VV., *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Giannini, Nápoles 1976, pp. 684-691.

Un inedito distico latino di Schelling, "Filosofia", 1976/1, pp. 47-54.

Una poesia infantile di Schelling, en "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino", III (1976-1977), pp. 323-329.

Schellingiana rariora (herausgegeben und eingeleitet von Luigi Pareyson), Bottega d'Erasmus, Turín 1977.

Filosofia e verità (intervista con Marisa Serra), "Studi cattolici", 193 (1977), pp. 171-179.

L'estetica musicale di Schelling, en AA. VV., *Scritti en onore di Salvatore Pugliatti*, V, Giuffrè, Milán 1977, pp. 727-756.

Un'occasione mancata (recensión a A. RIZZACASA, *L'esistenza delle filosofie esistenziali*, Città Nuova, Roma 1976), "Filosofia", 28 (1977), pp. 618-619.

Problemi di un rapporto e indicazioni sistematiche, en AA. VV., *Persuasione e libertà nel mondo contemporaneo* (Actas del IV Congreso de las Settimane mediterranee), I, Manfredi, Palermo 1979, pp. 121-122.

La nuova edizione storico-critica di Schelling, "Filosofia", 1979/1, pp. 45-90.

Tre lettere inedite di Schelling, "Annuario filosofico", 1 (1985), pp. 273-287.

Pensiero ermeneutico e pensiero tragico, en J. JACOBELLI (ed.), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 134-141.

Filosofia dell'interpretazione (antología de textos, edición de M. Ravera), Rosenberg & Sellier, Turín 1988.

Filosofo nel mistero del male (intervista con Sergio Quinzio), "La Stampa", 26.10.1988, p. 3.

Artículos publicados en "Il Giornale Nuovo": *La tortura della rosa. Da Borges a Heidegger* (13. 4. 1988, p. 3), *Nell'orbita del sole nero. La malinconia da Zenone a Schelling* (6.9.1988, p. 3), *Libertà paradossale. A proposito di un racconto di Singer*, (13. 12. 1988, p. 3), *La pipa e il pendolo. Tempo ed eternità in filosofia e letteratura* (29. 1. 1989, p. 3), *Dio è morto, fatevi Dei. Un filosofo ai confini della teologia Wilhelm Weischedel e il post-nichilismo* (12. 2. 1989, p. 1), *Di libero arbitrio non di servo encomio. Erasmo e il dilemma tra Papa e Lutero* (26. 2. 1989, p. 1), *Così a parlò Zarathustra. La cultura italiana e Nietzsche: il silenzio di Gentile, il distacco di Croce, l'interesse di Rensi* (9. 4. 1989, p. 1), *La tragedia della libertà. Il saggio di Rozanov su Dostoevskij* (1. 6. 1989, p. 3), *La divina impotenza. A proposito di un saggio di Hans Jonas* (25. 7. 1989, p. 3), *Dio esiste io l'ho pensato. La vita e la filosofia di Sant'Anselmo* (3. 9. 1989, p. 1), *Aspettando l'ultimo Dio. Nel centenario di Martin Heidegger pubblicato in Germania il fondamentale "Sull'evento"* (8. 10. 1989, p. 1), *L'abisso della libertà. L'ultima lezione di Pareyson* (16. 10. 1989, p. 3), *La felicità nel malessere. Un romanzo di Walker Percy* (8. 2. 1990, p. 3), *Un momento di vera svolta. Martin Heidegger continuamente riproposto da nuove traduzioni e da saggi sul suo pensiero* (25. 3. 1990, p. 1), *Paradossi di un inflessibile. Meister Eckhart teologo, predicatore e mistico* (27. 5. 1990, p. 3), *Schelling e il Dio scomparso. Tradotta la "Filosofia della mitologia"* (21. 8. 1990, p. 3).

Se muore il Dio della filosofia (intervista con Ciro Sbaiò), "Il Sabato", 34 (26. 8. 1989), pp. 58-63.

Io, filosofo della libertà (entrevista con Roberto Righetto), "Avvenire", 28. 2. 1990, p. 15.

Philosophie der Freiheit, Übersetzt von Reinhard Lauth, "Philosophisches Jahrbuch", 98 (1991), 1, pp. 93-105.

Interpretazione e libertà (entrevista con Sergio Givone), en G. VATTIMO (ed.), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 3-9.

Nichilismo e cristianesimo (entrevista con Federico Vercellone), "Annuario filosofico", 7 (1991), pp. 11-30.

La natura tra estetica e ontologia (edición de Francesco Tomatis), "Annuario filosofico", 9 (1993), pp. 9-23.

Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa, Einaudi, Turín 1993. Contiene: *Il pensiero etico di Dostoevskij* (1967), *L'esperienza della libertà in Dostoevskij* (1978; t.o.: *Le dimensioni della libertà in Dostoevskij*), *L'ambiguità dell'uomo en Dostoevskij* (1980), *La sofferenza inutile in Dostoevskij* (1982), *Dimitrij confuta Ivan* (1991).

Prospettive di filosofia contemporanea, Mursia, Milán 1993. Contiene:

1. Filosofia dell'esistenza: *Profilo di Karl Jaspers* (1950), *Ultimi sviluppi dell'esistenzialismo* (1969), *Il pensiero più recente di Gabriel Marcel* (1948; t.o.: *Ultimi sviluppi di Gabriel Marcel*), *Libertà e peccato nell'esistenzialismo* (1952).

2. Idealismo: *Nel centenario di Croce* (1966), *Il concetto di interpretazione nell'estetica crociana* (1953), *Attualità di Martinetti* (1972); presentaciones de *Saggi filosofici e religiosi* (1972), *Saggi e discorsi* (1972) y *Ragione e fede* (1972) de P. MARTINETTI; *Gioele Solari e l'idealismo tedesco* (1972), *L'estetica di Antonio Aliotta e l'idealismo* (1951, t.o.: *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici*),

L'etica di Augusto Guzzo (1954), *Commemorazione di Augusto Guzzo* (1987), *Inizi e caratteri del pensiero di Santino Caramella* (inédito, leído en 1979), *La dissoluzione della dialettica: Ugo Spirito e Galvano della Volpe* (1950).

3. Esistenzialismo positivo e spiritualismo cristiano: *Il pensiero di Abbagnano e i suoi sviluppi recenti* (1950), *Commemorazione di Luigi Stefanini* (1956; t.o.: *Caratteri originali dell'estetica di Stefanini y Un'estetica spiritualistica*), *Preesistenzialismo di Armando Carlini* (1943), *L'ultimo Sciacca* (resumen de la presentación a M.F. SCIACCA, *Il magnifico oggi*, 1976).

4. Dibattiti odierni: *Il pensiero di Giacomo Soleri* (inédito, leído en 1966), *Reinhard Lauth* (introducción a la traducción italiana de R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, 1986), *Le Letture dai Vangeli di Antonio Maddalena* (1989), *Antonio Maddalena e la filosofia* (1980).

Appendice: *La filosofia alla fine degli anni 40* (1949; t.o.: *La filosofia italiana contemporanea*).

Una nuova dialettica –Sul problema del male– Inferno, “Paradosso”, 6 (1993), pp. 161-181.

Essere e libertà. Il principio e la dialettica, “Annuario filosofico”, 10 (1994), pp. 11-88. Se trata de cuatro clases pronunciadas en el curso 1982-1983.

Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza, Einaudi, Turín 1995; trad. fr.: Eclet, París 1998. Contiene:

1. *Il cammino verso la libertà* (1988; contiene a su vez: *Libertà e situazione, Libertà e trascendenza, Libertà e negazione, Libertà e dialettica*).

2. *La libertà originaria: L'esperienza religiosa e la filosofia* (1985; t.o.: *Filosofia ed esperienza religiosa*), *La filosofia e il problema del male* (1986; resumen en *La ragione e il male*, 1988), *Un “discorso temerario”: il male en Dio* (1988), *Frammenti sull'escatologia* (1986-1991).

3. *La libertà e il nulla: La “domanda fondamentale”: “Perchè l'essere piuttosto che il nulla?”* (1992), *Stupore della*

ragione e angoscia di fronte all'essere (1979; t.o.: *Lo stupore della ragione en Schelling*), *Il nulla e la libertà come inizio* (1989; t.o.: *Heidegger: la libertà e il nulla*), *Filosofia della libertà* (1989).

L. PAREYSON - X. TILLIETTE, *Una corrispondenza filosofica*, en "Annuario filosofico", 9 (1993), pp. 27-34.

Un vuoto chiamato inferno (diálogo imaginario con H. Urs von Balthasar), "Avvenire", 17.11.1995, p. 19.

Essere, libertà, ambiguità (recopilación de artículos), Mursia, Milán 1998.

Kierkegaard e Pascal (edición de S. Givone), Mursia, Milán 1999.

Problemi dell'estetica II (sobre Paul Valéry; ed. de M. Ravera), Mursia, Milán 2000.

En proceso de publicación: *Fichte. Il sistema della libertà* (1950, 1976), *L'estetica di Kant* (1949, 1984), *Etica ed estetica in Schiller* (1949, 1983), *Prospettive di filosofia contemporanea* (1993), *Verità e interpretazione* (1971, 1991).

B. Obras inéditas¹³⁵

Cuadernos

Q G I-XVI: Notas para los cursos sobre Goethe (1956-1963)

Q C I-IX: Notas para algunos cursos (1962-1977)

Q L I-X: Notas de las lecturas de textos bíblicos y literarios (Dostoievski en particular) y un cuadernillo con temas.

Q VS: *Verità e storia* [1985: retoma fragmentos que se remontan a 1962]

Q M: *Male*

Q PM: *Il problema del male* [1986]

Q O: *Ontologia della libertà* [1984-87]

Q OL: *Ontologia della libertà. La libertà e il male* (contiene apuntes de los años 1980-1986, que podrían datarse en 1987).

Q I-XXVII: 27 cuadernos de los años 80 numerados y datados por el autor (ed. del vol. XXV por G. Riconda, en *Dostoevskij*, o.c., pp. 221-237; y de los vols. XXIV e XXVII por A. Magris-F. Tomatis, en *Ontologia della libertà*, o.c., pp. 295-345).

T 72-90: 68 cuadernos de tamaños mediano y pequeño, fechados por el autor.

Carpetas

C IS: *Interpretazione e storia* [1972ss.]

C AD: *Adelphi* (se refiere a un libro de aforismos que estaba preparando para la editorial Adelphi; algunas partes están fechadas entre 1962 y 1986, otras podrían ser posteriores).

C OL: *Ontologia della libertà* [1972-87]

C VA: *Vattimo* [1980-1989]

135 Datos extraídos de F. TOMATIS, *La libertà e il male*, o.c., pp. 177-179

C AG89: Agenda 1989

C AR: Articoli (borradores de artículos para “Il Giornale Nuovo”).

C PA: Palermo (notas para el congreso “Goethe e la filosofia della natura”, Palermo, 15-17.10.1987; edición de F. Tomatis, en *La natura tra estetica e ontologia*, o.c., pp. 9-22)

CNA: Napoli (notas para el seminario titulado “Filosofia della libertà” impartido en Nápoles el 26-30.4.1988; edición de algunos fragmentos y de la transcripción de las clases, confrontada con el manuscrito, a cargo de A. Magris y F. Tomatis, publicada en *Ontologia della libertà*, o.c., pp. 295-345 y 3-81).

Sobres

B MS: Meditazione schellinghiana [1978-1981]

B IS: Interpretazione e storia [1974-84]

B N: Il negativo [1981]

B E: Errore [1983]

B OL: Ontologia della libertà [1980-84]

Manuscritos

M ND: Una nuova dialettica (edición a cargo de F. Tomatis en *Una nuova dialettica –Sul problema del male– Inferno*, o.c., pp. 165-167).

M PM: Sul problema del male (edición en *ibidem*, pp. 168-172).

M IN: Inferno (edición en *ibidem*, pp. 173-179)

M DF: La domanda fondamentale (edición a cargo de F. Tomatis en *Ontologia della libertà*, o.c., pp. 353-384).

M FK: Notas sueltas sobre Fichte, Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski y Dilthey.

2. Obras sobre Luigi Pareyson

AA. VV. *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, Adriatica Editrice Salentina, Lecce 1981; pp. 19-20 y 222-228.

ALES-BELLO, Angela, *Filosofia ed esperienza religiosa nel pensiero di Luigi Pareyson*, "Aquinas", 38/1 (1995), pp. 117-122.

ANGELICO, Carlo, *recensión de Verità e interpretazione*, "Proteus", 5 (1971), pp. 212-218.

ANTISERI, Dario, *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?*, Armando, Roma 1987, pp. 62-70, 166-170.

ARLANDO, Emilio, *La scuola di Augusto Guzzo* (1954), en AA. VV, *Augusto Guzzo*, Edizioni di "Filosofia", Cúneo 1964, pp. 276-290.

ASSUNTO, Rosario, *Artisticità e arte*, "Rassegna di filosofia", I, 1952/2, pp. 110-111.

ASSUNTO, Rosario y STELLA, Vittorio, *L'estetica dalla seconda metà dell'800 al 1944*, en *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, XXX, Milán 1960, pp. 1-645.

BAGETTO, Luca, *Luigi Pareyson: la realizzazione della libertà*, "Rivista di estetica", 1993/2, pp. 117-143.

— *Il pensiero della possibilità. La filosofia torinese come storia della filosofia*, Paravia, Turín 1995, pp. 128-151.

BARILLI, Renato, *Per un'estetica mondana*, Il Mulino, Bolonia 1964, pp. 347-370.

BATTAGLIA, Felice, *Il valore estetico*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 60.

BESCHIN, Giuseppe, *L'estetica dal 1945 ad oggi*, en *Grande Antologia Filosofica*, XXX, Marzorati, Milán 1978, pp. 648-670.

BIANCO, Franco, *L'ermeneutica en Italia dal 1945 ad oggi*, en AA. VV., *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Il Mulino, Bolonia 1991, pp. 253-281.

—*Pensare l'interpretazione*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 176-177.

BLANCO, Pablo, *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 1997; Eunsa, Pamplona 1998.

—*Estética de bolsillo*, Palabra, Madrid 2001.

BONTADINI, Gustavo, *La posizione della neoscolastica di fronte allo spiritualismo cristiano*, en AA. VV., *Studi di filosofia e storia della filosofia en onore di Francesco Olgiati*, Vita e Pensiero, Milán 1962, en particular las pp. 570-575.

BOROBIO, Luis, *El arte, expresión vital* (t.o.: *El arte como andadura*, 1976), Eunsa, Pamplona 1988, pp. 81-83.

BOTTANI, Livio, *Estetica, interpretazione e soggettività. H. G. Gadamer e L. Pareyson*, "Teoria", 1 (1982), pp. 87-113.

—*Stupore e orrore. Elementi per una metafisica ermeneutica*, Il Segnalibro, Turín 1993, en particular el capítulo V: "Pareyson e la polarità di orrore e stupore".

BREDIN, Hugh T., *The Aesthetics of Luigi Pareyson*, en "British Journal of Asthetics", 1966, pp. 193-202.

CACCIARI, Massimo, *Pareyson e la domanda fondamentale*, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 128/2 (1994), pp. 59-67.

CALOGERO, Guido, *Aesthetics in Italy. The Main Problems*, en R. KLIBANSKI (ed.), *Philosophy in the Mid-Center. A Survey*, La Nuova Italia, Florencia 1958, pp. 93-94.

CAPUZZI, Monica, *Sulla natura e origine del male: Berdiaev e Pareyson*, "Per la filosofia", 29 (1993), pp. 103-109.

CARCHIA, Gianni, *Esperienza e metafisica dell'arte. L'estetica di Luigi Pareyson*, "Rivista di estetica", 2/1993, pp. 76-86.

CARACCILO, Alberto, recensión en "Giornale di metafisica", X/6 (1955), pp. 946-949.

CARMEL, Giacomo, *Arte come creazione di forme nuove*, Giardini, Pisa 1980, pp. 107-134: se trata del capítulo III titulado "Teoria della formatività secondo Luigi Pareyson".

CARNELUTTI, Francesco, recensión a *Lettura, interpretazione, esecuzione* (1953), "Filosofia", V/1 (1954), pp. 112-114.

CASTRONUOVO, *È terribile cadere nelle mani del Dio vivente. Il cristianesimo tragico di Luigi Pareyson*, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione S. Tommaso d'Aquino, Nápoles 1999.

CATALANO, Nunzia, *La persona tra storicità e trascendenza en Luigi Pareyson*, "Antoniano", 55 (1980), pp. 215-257.

CENACCHI, Giuseppe, *Storia della filosofia dell'esistenza nel pensiero italiano contemporaneo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 153-160.

CIANCIO, Claudio, *Esistenza e comprensione della trascendenza*, en AA. VV., *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, SEI, Turín 1989, pp. 313-342 y 339-341.

—*In memoria di Luigi Pareyson*, “Filosofia”, XLIII (1992), pp. 3-13.

—intervención en la *Giornata pareysoniana*, “Annuario filosofico”, 12 (1996), pp. 9-13.

—*Pareyson e l'esistenzialismo*, “Annuario filosofico”, 14 (1998), pp. 449-462.

CIGLIA, Francesco Paolo, *La divina tragedia della libertà. Sulla riflessione filosofico-religiosa di Luigi Pareyson*, “Archivio di Filosofia”, año LVI, nn. 1-3/1988, pp. 163-190.

—*A confronto con la filosofia dell'esistenza. Gli esordi filosofici di Luigi Pareyson (1938-1946)*, “Archivio di Filosofia”, LIX (1991/1-3), pp. 351-401.

CODA, Pietro, *Eschaton e storia. Gli interrogativi sul futuro alla luce dell'abbandonato risorto*, “Nuova Umanità”, XVI (1994), 4-5, pp. 21-35, 335.

—*Presentazione a F. TOMATIS, Ontologia del male*, o.c., pp. 5-8.

COLONNELLO, Pio, *recensión de la edición de 1985 de Esistenza e persona*, “Filosofi oggi”, año X (enero-marzo 1987), pp. 111-113.

CONTI, Ermenegildo, *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, prólogo de Marco Ravera, epílogo de Xavier Tillette, Turín, Trauben 2000, colección del *Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson. Biblioteca di Filosofia*, n. 2, p. 414.

COPPOLINO, Santo, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976.

CORBETTA, D., *La teoria dell'interpretazione nel pensiero di Luigi Pareyson. Un'ermeneutica ontologicamente orientata*, "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 3/XC (1998), pp. 55-84.

COTTA, Sergio, *La sfida tecnologica*, Il Mulino, Bologna 1968, pp. 105 ss., 123 ss.

CUFFARI, Grazia, *Luigi Pareyson e il senso di un esercizio ermeneutico*, "Divus Thomas", 84 (1981), pp. 113-120.

CURI, Fausto, *Per una fenomenologia della critica*, en AA. VV., *Arte, critica e filosofia*, Patron, Bologna 1965, pp. 127-169, concretamente las pp. 130-137.

D'ACUNTO, Giuseppe, *Lo Jaspers di Pareyson*, "Il cannocchiale", 1983/3, pp. 161-164.

—*Il problema dell'interpretazione en Luigi Pareyson*, "Il cannocchiale", 1985/3, pp. 71-93.

D'ANGELO, Paolo, *L'opera d'arte come ricerca e come riuscita. La considerazione dinamica del processo artistico in tre estetiche postcrociane*, "Rivista di estetica", 23 (1983), pp. 69-94.

D'ALESSANDRO, Vittorio, *Attualità dell'esistenzialismo dell'ultimo Pareyson*, en AA. VV., *Fenomenologia ed esistenzialismo en Italia*, Adriatica ed. Salentina, Lecce 1981, en concreto las pp. 223-225.

D RE, Antonio, *De l'herméneutique à l'éthique: note sur la pensée morale de Gadamer, Ricoeur et Pareyson*, "Notes

et documents" (Institut International Jacques Maritain), nueva serie, 14 (abril-junio 1986), pp. 110-125.

DELLA VOLPE, Galvano, *Crisi critica dell'estetica romantica*, D'Anna, Messina 1941, especialmente las pp. 52-54.

– *Discorso sull'ineguaglianza, con due saggi sull'etica dell'esistenzialismo*, Ciuni, Roma 1943, p. 60.

DEL NOCE, Augusto, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I. *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 670-676.

– *Torino, primi anni trenta*, "Archivio di Filosofia", año LVII (1989), pp. 83-86.

DE PAOLI, Marco, recensión de la edición de 1985 de *Esistenza e persona*, "Paradigmi", año V, 13 (enero-abril 1987), pp. 215-218.

DI CHIARA, Alessandro, *Note sull'escatologia di Luigi Pareyson*, "Filosofia", XLVII (1996/3), pp. 413-418.

– *Luigi Pareyson filosofo della libertà* (antología de textos), La Città del Sole, Nápoles 1996.

– *L'iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1999.

DI NATALE, Antonio, *L. Pareyson e l'alternativa dell'esistenzialismo*, Superstampa, Montesilvano 1981.

DIODATO, Roberto, *Ermeneutica della libertà, Dostoevskij e l'ultimo Pareyson*, "Per la filosofia", 31 (1994), pp. 62-74.

ECO, Umberto, *La definizione dell'arte* (1968), cuarta edición, Garzanti, Milán 1984. Especialmente: *L'estetica della formatività e il concetto di interpretazione* (1955-1958) e *Il problema della definizione generale dell'arte* (1963) en concreto las pp. 9-31 y 129-159.

–*Lector in fabula*, Bompiani, Milán 1979, pp. 6 y 58.

–*Le sporcizie della forma*, “Rivista di estetica”, 1993/2, pp. 17-23.

–*I limiti dell’interpretazione*, Bompiani, Milán 1990, pp. 13-14, 20 y 139-140.

FABRO, Cornelio, *Rassegna sull’esistenzialismo italiano*, “Divus Thomas”, 5-6 (1943), pp. 431-440.

FERRARIS, Maurizio, *Aspetti dell’ermeneutica del novecento*, en M. RAVERA (ed.), *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Turín 1986, pp. 215-220.

–*Storia dell’ermeneutica*, segunda edición, Bompiani, Milán 1989, pp. 292-296.

–*Un’estetica senza opere*, “Rivista di estetica”, 1993/2, pp. 87-109.

FERRETTI, Giovanni, *Quale filosofia? Quale rivelazione? Appunti per una “ermeneutica critica” della rivelazione*, “Archivio di filosofia”, 1-3, LXII (1994), pp. 633-652, 649-652.

–*Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto*, en S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, AVE, Roma 1990, pp. 15-55 y 47-49.

FERRETTI, Giovanni (ed.), *Luigi Pareyson: filosofia ed esperienza religiosa*, Giardini, Pisa 1995.

FINAMORA, Rosanna, *Arte e formatività. L’estetica di Luigi Pareyson*, Città Nuova, Roma 1999.

FORMAGGIO, Dino, *I limiti dell’estetica di Luigi Pareyson*, en *Studi di estetica*, Renon, Milán 1962, pp. 125-143.

FORNERO, Giovanni, *Luigi Pareyson* en G. FORNERO y otros (eds.), *Storia della filosofia fondata da Nicola Abbagnano*, 4/1, UTET, Turín 1984, pp. 561-567.

FRIGO, Gianfranco, *Schelling e l'esistenzialismo. Lo Schelling pensatore "posthegeliano e postheideggeriano" di Pareyson*, "Filosofia oggi", 1979/2, pp. 469-489.

FUBINI, Mario, *Critica e poesia* (1950), segunda edición, Laterza, Bari 1958, pp. 36-41.

GADAMER, Hans-Georg, *Verità e metodo* (1961), segunda edición, Bompiani, Milán 1985, pp. 86 y 151.

—*Hermeneutik*, en R. KLIBANSKI (ed.), *Contemporary Philosophy*, La Nuova Italia, III, Florencia 1969, p. 367.

GALLI, Paolo, *Libertà e male in Dio. Pareyson a confronto con Schelling*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 92/1 (2000), pp. 26-58.

GARGANO, Monica, *Cristianesimo tragico, cristianesimo ludico: i due volti della fedeltà al Dio dialettico*, "Filosofia", XLII (1991), pp. 61-83.

GARIN, Eugenio, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1966 y 1997; especialmente la parte "Quindici anni dopo 1945-1960" y las pp. 548-550.

—*La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 3-29.

GARULLI, Enrico, *La modalit  "expressive" et "r v latri " de la pensée selon Pareyson*, "Revue de métaphysique et de morale", 1973, pp. 240-244.

GENSABELLA FURNARI, Marianna, *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, "Segni e comprensione", 5 (1988), pp. 56-68.

—*I sentieri della libert . Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini, Milano 1994.

GIAMETTA, Sossio, *Ricordo di Luigi Pareyson*, "Informazione filosofica", 1991/4, pp. 5-6.

GIRALDI, Giovanni, *L'estetica italiana nella prima metà del secolo XX*, Listri-Pischi, Roma 1963, pp. 161-168.

GIVONE, Sergio, *Ermeneutica e romanticismo*, Mursia, Milán 1983, p. 24.

–*Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1984, en particular las pp. 72-76.

–*Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milán 1987, especialmente el capítulo "Crucialità dell'interpretazione", pp. 149-156.

–*Storia dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 153-157; tr. esp.: Tecnos, Madrid 1990, pp. 151-154.

–*Complessità, interpretazione e pensiero tragico*, "Rivista di estetica", 1993/2, pp. 63-75.

–*Luigi Pareyson a un anno dalla scomparsa*, "Studi kantiani", 6 (1993), pp. 67-70.

–*Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. XVI-XVIII.

GUERRERO, Juan Luis, *Creación y ejecución de la obra de arte*, Losada, Buenos Aires 1956.

GUZZO, Augusto, *Studi di storia dell'estetica*, "Archivio di filosofia", 1950 (*Filosofia e linguaggio*), pp. 100-102.

INCARDONA, Nunzio, *Rivelatività dell'irrelativo. Il tema della filosofia contemporanea, il penultimo Schelling ed Esistenza e persona di Luigi Pareyson*, "Giornale di Metafisica", nueva serie, IX (1987), pp. 153-192.

LANA, Italo, *Un pensiero per Pareyson*, en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 128/2 (1994), pp. 45-46.

LONGO, Rosaria, *Persona, verità e storia nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*, en AA. VV., *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venecia 1990, pp. 169-174.

– *Esistere e interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson*, CUECM, Catania 1993.

– *Filosofia e storia nell'ermeneutica ontologico-esistenziale di Luigi Pareyson*, in L. Malusa (a cura di), *La trasmissione della filosofia nella forma storica*, Franco Angeli, Milano 1999, vol. II, pp. 191-202.

– *L'abisso della libertà*, Angeli, Milán 2000.

LUPORINI, Cesare, *Appunti di filosofia esistenziale*, “Civiltà moderna”, 2-3 (1941), pp. 151-160.

MANCINI, Italo, *Teologia, Ideologia, Utopia*, Quereniana, Brescia 1974, pp. 459-464.

MARONE, Gherardo, *Dignidad de la crítica*, Dante Alighieri, Buenos Aires 1960.

MARZANO, Silvia, *Il sublime nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*, Rosenberg & Sellier, Turín 1994.

MASULLO, Aldo, *La filosofia cattolica nell'Italia democratica*, “Critica marxista”, 5/6 (1976), pp. 193-194 y 221.

MATHIEU, Vittorio, *recensión de L'estetica dell'idealismo tedesco*, “Archivio di filosofia”, 1955, pp. 230-234.

MELCHIORRE, Virgilio, *recensión de Verità e interpretazione*, “Rivista di filosofia neoscolastica”, 2 (1972), pp. 355-358.

MODICA, Giuseppe, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1980.

– *Sul senso di un rapporto tra essere e libertà . Riflessioni sul pensiero di Luigi Pareyson*, “Giornale di metafisica”, nuova serie, 1981/3, pp. 373-385.

– *L’ermeneutica della sofferenza in Luigi Pareyson* , “Per la filosofia”, 36 (1996), pp. 90-96.

MONTANI, Pietro, *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 188-189.

MORPURGO-TAGLIABUE, Guido, *L’esthétique contemporaine: une enquête*, Marzorati, Milán 1960, pp. 541-546.

– *Problemi attuali dell’estetica*, “Il Pensiero”, 1961/3, pp. 322-325.

– *Pareyson. Un pensiero sollecitante*, “Rivista di estetica”, 43, XXIII, pp. 7-14.

MURA, Antonio, *La concezione estetica in Luigi Pareyson*, Universidad Gregoriana, Roma 1967.

MURA, Gaspare, *Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell’interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 315-325.

NANNI, Luciano, *Per una nuova semiologia dell’arte*, Garzanti, Milán 1980, pp. 13-14.

NEGRI, Antimo, *recensión de Conversazioni di estetica*, “Giornale critico della filosofia italiana”, 1966, pp. 484-489.

– *Luigi Pareyson esistenzialista ed ermeneuta* , en S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica in Luigi Pareyson*, o.c., pp. 5-15.

NEGRI, Renzo, *Propedeutica letteraria, Vita e Pensiero*, Milán 1968, pp. 45-47.

NEVES ABDO, Sandra, *Arte e historicidade na estética di Luigi Pareyson*, "Síntese Nova Fase", 22 (1995-1996), pp. 193-206.

—*A autonomia da arte na estética da formatividade*, en *Anais do Colóquio Nacional "A morte da arte hoje"* (1993), en proceso de publicación.

—*Arte e condicionamento histórico-social na estética da formatividade*, VI Encontro Nacional de Filosofia-ANPOF (Sao Paulo 1994), en proceso de publicación.

—*Filosofia e história. Um falso conflito*, "Síntese Nova Fase", 24 (1997) 79, pp. 547- 570.

NOBILE VENTURA, Attilio, *L'estetica di Luigi Pareyson*, "Idea", 1964, pp. 159-161.

—*L'estetica e i suoi problemi di Luigi Pareyson* (recensión), "Rivista Rosminiana", 1972, pp. 93-106.

OLIVETTI, Marco, *Gli influssi della tematica teologica dell'esistenzialismo e dell'ermeneutica nel pensiero cristiano*, en E. AGAZZI (ed.), *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, Milella, Lecce 1980, pp. 119-147; véanse específicamente las pp. 127-139.

—*Comprensione o teodicea . L'appropriazione religiosa del problema del male nella filosofia contemporanea*, en V. POSSENTI (ed.), *Bene, male, libertà*, [Seconda navigazione - Annuario di filosofia, 1999] Mondadori, Milán 1999, pp. 219-238.

PAGANO, Maurizio, *Storicità e novità dell'interpretazione*, en *Atti del XIX Convegno di Gallarate*, Gregoriana, Padua 1975, pp. 245-251.

PAOLOZZI, Ernesto, *I problemi dell'estetica italiana*, Società Editrice Napoletana, Nápoles 1985, pp. 86-114.

PASTORE, Annibale, *Variazioni sopra l'estetica della formatività*, "Filosofia", 3/1955, pp. 508-513; publicado des-

pués en *Introduzione alla metafisica della poesia*, Milani, Padua 1957, pp. 205-211.

PEGUEROLES, Juan, *La realización de la idea (Pareyson) y el desarrollo de la idea (Newman): a partir de Gadamer*, "Espíritu", 43 (1998) 118, pp. 191-196.

PENATI, Giancarlo, *La teologia esistenziale di Luigi Pareyson: essere e libertà*, "Studium", 3 (1990), pp. 399-414.

PERA GENZONE, Elvira, *L'estetica di Luigi Pareyson*, Edizioni di "Filosofia", Cúneo 1963.

PERNIOLA, Mario, *Un'estetica dell'eccesso*, "Rivista di estetica", 1993/2, pp. 24-40.

PERONE, Ugo, intervención en la *Giornata pareysoniana*, "Annuario filosofico", 12 (1996), pp. 45-50.

PENZO, Giorgio, *Luigi Pareyson e il problema dell'interpretazione*, "Aquinas", 1972, pp. 437-441.

PESCE, Domenico, *Intorno al concetto della forma artistica*, "Studia patavina", 1961/2, pp. 321-324.

—*L'estetica dopo Croce*, Philosophia, Florencia 1962, pp. 121-134.

PIEMONTESE, Filippo, *La teoria della formatività*, "Humanitas", 6 (1955), pp. 547-560.

—*La teoria della formatività e il rinnovamento degli studi estetici in Italia* (1955), en *Problemi di filosofia dell'arte*, Bottega d'Erasmus, Turín 1962, pp. 9-30.

PINERI, Riccardo, *La philosophie italienne 1940-1960*, "Critique", 452-453 (1985/1), pp. 14-16.

–*Une pensée de l'ouverture*. Luigi Pareyson, “Les études Philosophiques”, 4 (1994), pp. 543-553.

PLAZAOLA, Juan, *Introducción a la estética* (1973), segunda edición, Universidad de Deusto, Bilbao 1991, pp. 196-197 y 547-549.

PLEBE, Armando, *L'estetica italiana dopo Croce*, RADAR, Padua 1968, pp. 29-39.

–*L'estetique in Italie*, en R. KLIBANSKI, *Contemporary philosophy. A Survey*, La Nuova Italia, Florencia 1971, p. 102.

PRINI, Pietro, *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard a oggi*, Studium, Roma 1989, pp. 276-283.

–*Filosofia cattolica del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996.

RAFFA, Piero, *Some Contemporary Italian Aestheticians*, “Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 1962, pp. 287-294.

RAVERA, Marco, *Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche. Il concetto di tradizione in Pareyson e Gadamer*, en AA. VV., *Estetica e ermeneutica. Scritti in onore di H.G. Gadamer*, Pironti, Nápoles 1981, pp. 135-161.

–*Premessa del curatore*, en L. PAREYSON, *Filosofia dell'interpretazione*, o.c., pp. 7-15.

–*Prefazione a Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Turín 1986, pp. 5-16.

–*Luigi Pareyson et son école*, “Archives de philosophie” (París), 57/1 (1994), pp. 45-54.

–*Luigi Pareyson (1918-1991)*, in “Bailamme”, 10 (1991), pp. 167-196.

–*Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Turín 1995, pp. 185-188.

RENATI, Giancarlo, *Luigi Pareyson (1918-1991)*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 83/3 (1993), pp. 473-474.

RESTAINO, Franco, *Storia dell'estetica moderna*, UTET, Turín 1991, pp. 199-237.

—*Il dibattito filosofico in Italia* (1925-1990), en G. FORNERO y otros (eds.), *Storia della filosofia fondata da Nicola Abbagnano*, 4/2, o.c., especialmente las pp. 724-726 y 674-676.

REY ALTUNA, Luis, *Análisis formal del objeto estético*, "Anuario filosófico", 11 (1978/2), pp. 98-99.

RICCI SINDONI, Paola, *Sul concetto di "bellezza aderente": Pareyson legge Kant* (1985), en *La tradizione kantiana in Italia*, II, Edizioni G.M.B., Messina 1986, pp. 581-598.

RICONDA, Giuseppe, recensión de *Verità e interpretazione*, "Giornale critico della filosofia italiana", 1973/4, pp. 583-585.

—*La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson*, "Archives de Philosophie", 43 (1980), pp. 177-194.

—*Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, "Anuario filosófico", 3 (1987), pp. 7-36.

—*Ricordo di Luigi Pareyson*, "Velia", 4, 1991, pp. 7-15.

—*Filosofia, fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa*, en AA. VV., *Introduzione allo studio della religione*, UTET, Turín 1992, pp. 48-104 y 83-101.

—*Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico*, "Paradigmi", 28 (1992), pp. 13-35.

—*Prefazione a F. RUSSO, Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando Editore, Roma 1993, pp. 9-14.

—intervención en la *Giornata pareysoniana*, "Anuario filosófico", 12 (1996), pp. 9-13.

—*Ateismo, nichilismo, pensiero religioso. Due momenti: Rosmini e Schelling*, in F. Mercadante, V. Lattanzi (ed.), *Elogio della filosofia. Simposio internazionale di studi filosofici*

e storici in onore di Antonio Rosmini. Roma, 26-29 novembre 1998. Sezione filosofica, Fondazione Capograssi, Roma 2000, vol. II, pp. 248-263.

RICONDA, Giuseppe-CIANCIO, Claudio (eds.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Trauben, Turín 2000.

RICONDA, Giuseppe-VATTIMO, Gianni, *Prefazione a L. PAREYSON, Dostoevskij*, o.c., pp. VII-XI.

—*Prefazione a L. PAREYSON, Ontologia della libertà*, o.c., pp. IX-XVI.

RIGOBELLO, Armando, *Luigi Pareyson e la filosofia come teoria della persona*, en *Studio e insegnamento della filosofia*, AVE-UCIIM, II, Roma 1966, pp. 187-190.

—*Osservazioni a una teoria dell'interpretazione* (recepción de *Verità e interpretazione*), "Proteus", 8 (1972), pp. 177-184.

—*L'impegno ontologico*, Armando Editore, Roma 1977, pp. 179-183.

—*Il problema della persona*, en AGAZZI, Evandro (ed.), *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, Milella, Lecce 1980, pp. 81-102: véanse específicamente las pp. 96-100.

RIZZACASA, Aurelio, *L'esistenzialismo cristiano in Italia*, en AA. VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, III, Città Nuova, Roma 1995, pp. 645-646 y 651-652.

RIZZI, Armido, *Infinito e persona. Ermeneutiche cristiane di fronte alla crisi di senso*, IANUA, Roma 1984, pp. 117-161.

RONCOLI, G., *Il problema del male in Pareyson e Sciacca*, "Studi sciacchiani", 2/XVI (2000), pp. 150-156.

RONCORONI, Massimo, *L'esecuzione e la fruizione dell'arte (in memoria de M. Apollonio e L. Pareyson)*, "Per la filosofia", 24/IX (1992), pp. 77-84.

ROSSI, Dalmazio, *Ermeneutica e storia della filosofia en Luigi Pareyson*, "La Rosa", 4, septiembre 1985, pp. 79-86.

ROSSI, Lino, *La situazione dell'estetica en Italia*, Paravia, Turín 1976, en particular las pp. CXVIII-CXXXII y 77-94.

ROSSI, Oswaldo, *Il personalismo cristiano*, en AA. VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, III, Città Nuova, Roma 1995, pp. 688-689.

ROSSO, Alberto, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milán 1980.

RUGGENINI, Mari, intervención en la *Giornata pareysoniana*, "Annuario filosofico", 12 (1996), pp. 15-23.

RUSCHIONI, Ada, *Lineamenti di una storia della poetica e dell'estetica*, Marzorati, Milán 1966, pp. 257-271.

RUSSO, Francesco, *Pareyson: interpretazione e verità*, "Studi cattolici", 343 (1989), pp. 588-591.

—*Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità*, "Cultura e libri", 68 (1991), pp. 69-78.

—*Il richiamo al senso comune. Tra Vico e Pareyson*, "Sapienza", 45 (1992), pp. 77-81.

—*Ricordo di Luigi Pareyson*, "Acta Philosophica", 1 (1992), pp. 117-118.

—recensión de *Filosofia della libertà*, "Acta Philosophica", 1 (1992), pp. 137-138.

—*Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993.

–*Contemplazione e interpretazione . L ’estetica kantiana nell’analisi di Luigi Pareyson*, “Acta Philosophica”, 4 (1995), pp. 105-110.

–*La libertà, il male, Dio. Gli ultimi scritti di Luigi Pareyson*, “Acta Philosophica”, 5 (1996), pp. 77-94.

–recensión a *Essere, libertà, ambiguità*, “Acta philosophica” 8 (1999) 2, pp. 359-360.

–*L’estetica della formatività. Due saggi recenti*, “Acta philosophica” 9 (2000) 2, pp. 339-341.

SAINATI, Vittorio, *Discorso critico sulla teoria della formatività*, “Giornale critico della filosofia italiana”, 3 (1961), pp. 341-375.

–recensión de *Esistenza e persona*, “Teoria”, 1 (1987), pp. 131-137.

SALIZZONI, Roberto, *Ivan e Alesia discutono di formatività*, “Rivista di estetica”, 1993/2, pp. 110-116.

SANTINELLO, Giovanni, *Estetica della forma*, Liviana editrice, Padua 1962, pp. 67 y 74-76.

–recensión de *Teoria dell’arte y Conversazioni di estetica*, “Giornale di metafisica”, 21 (1966), pp. 849-853.

–*Immagini e idea dell ’uomo*, Maggioli, Rímini 1984, pp. 183-194 y 264-291.

SANTUCCI, Antonio, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, segunda edición, Bolonia 1967, pp. 3-16 y *passim*.

SCARCELLA, M. L., *Libertà e mito in Luigi Pareyson*, “Idee”, 48/XVI (2001), pp. 179-202.

SCIACCA, Michele Federico, *La filosofía oggi*, II, Marzorati, Milán 1960, pp. 394-399.

SEVERINO, Emanuele, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Rizzoli, Milán 1994, pp. 268-272.

SIMONINI, Augusto, *Storia dei movimenti estetici nella cultura italiana*, Sansoni, Florencia 1968, pp. 227-231.

STEFANINI, Luigi, *Estetica*, en *Atti del VII Convegno di studi filosofici cristiani*, Liviana, Padua 1952, pp. 357-358.

–*Estetica e Teologia*, en *Estetica e cristianesimo*, “Pro Civitate christiana”, Asís 1953, pp. 140-141.

STELLA, Vittorio, *Persona e arte nella teoria della formatività*, “Giornale di Metafisica”, 1 (1957), pp. 74-100.

–*Aspetti e tendenze dell'estetica italiana odierna*, “Giornale di Metafisica”, 1965, pp. 48-74.

TILLIETTE, Xavier, *Bulletin del idéalisme allemand. 1: Etudes fichtéennes*, “Archives de Philosophie”, 1967, pp. 125-130.

–recensión de *Verità e interpretazione*, “Archives de Philosophie”, vol. 35/1 (1972), pp. 171-173.

–*Luigi Pareyson. En hommage pour son 60 anniversaire*, “Archives de philosophie”, 41 (1978), pp. 675-679.

–*Luigi Pareyson (1918-1991)*, “Archives de Philosophie”, 55 (1992), pp. 287-292.

–*L'ultima filosofia di Luigi Pareyson*, en *Atti Accademia Peloritana dei Pericolanti*, LXVIII (1992), pp. 81-96.

–*Cristologia e filosofia*, en I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, EDB, Bolonia 1993, pp. 93-102, 98-100.

–*Encomio per Pareyson*, en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 128/2 (1994), pp. 47-57.

–*Prefazione a M. GENSABELLA FURNARI, I sentieri sulla libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, o.c., pp. 11-14.

–*La Semaine Sante des Philosophes*, Desclée, París 1992. Trad. it.: *La Settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 106-107.

–*Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, edición de G. Lorzio, AVE, Roma 1994, pp. 99-100.

–*Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, en G. FERRETTI (ed.), *Atti del sesto colloquio su filosofia e religione*, Giardini editori, Pisa 1995, pp. 75-88.

TOMATIS, Francesco, *Ontologia del male. L'ultima filosofia di Pareyson*, "Paradosso", 4 (1993), pp. 103-119.

–recensión a *Dostoievski*, "Rivista di estetica" 44-45 (1993) 2-3, pp. 190-192.

–*Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.

–*Bibliografia pareysoniana*, Trauben, Turín 1998.

–*Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1999.

–*A scuola da Pareyson... tutta una vita*, en "Cuneo: provincia grande", 2 (2000), pp. 21-22.

UGAZIO, Ugo M., *Pareyson interprete di Heidegger*, "Archivio di Filosofia", año LVII, 1-3 (1989), pp. 93-102.

VATTIMO, Gianni, *L'esistenzialismo e l'estetica*, en M. DEFRENNE-D. FORMAGGIO, *Trattato di estetica*, I, Mondadori, Milán 1981, pp. 331-342.

–*Introduzione e Postilla 1983 a H. G. GADAMER, Verità e metodo*, o.c., pp. XXVIII, XXXI y XXXVII.

–*Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson* (1986), y *L'ermeneutica come koiné* (1983) en *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín 1989, pp. 49-62 y 38-48.

–*Pareyson: dall'estetica all'ontologia*, "Rivista di estetica", 1993/2, pp. 3-16.

–*Prefazione a L. BAGETTO, Il pensiero della possibilità*, o.c., pp. VII-X.

–*Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 68-69.

VECCHI, Giovanni, *L'estetica della formatività di Luigi Pareyson*, "Rivista di Filosofia neoscolastica", 4-6 (1956), pp. 352-363.

—recensión a *L'estetica dell'idealismo tedesco*, "Rivista di filosofia neoscolastica", LXII/6 (1950), pp. 486-490.

VELLUCCI, Giuseppe, *Il "gusto", la "tecnica" e la "tradizione"*, en *Studi en onore di Vittorio Zaccaria*, Edizioni Unicopli, Milán 1987, pp. 403-430.

VERRA, Valerio, recensión de la *Teoría de la formatividad* en "Rivista di estetica", I (1956), pp. 147-150.

VERRA, Valerio—VATTIMO, Gianni, *Luigi Pareyson*, en *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Florencia 1967, IV, pp. 1337-1339.

VICENTINI, Claudio, *Diderot, Coquelin, Salvini e la nascita di stanivslaski*, "Rivista di estetica", 1993/2, pp. 41-62.

VIGNA, Carmelo, intervención en la *Giornata pareysoniana*, "Annuario filosofico", 12 (1996), pp. 33-44.

WEISS, Martin, *Die Möglichkeit des Bösen in Gott: Luigi Pareysons Ontologie der Freiheit und eine postmoderne Kritik*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 46/1-2 (1999), pp. 323-341.

ZANDER, Hartwig, *Aesthetische Universalität und künstlerische Autonomie. Eine Untersuchung der ästhetischen Grundbegriffe Luigi Pareysons*, "Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft", 2 (1972), pp. 232-261.

ZECCHI, Stefano—FRANZINI, Elio, *Storia dell'estetica. Antologia di testi*, II, Il Mulino, Bolonia 1995, pp. 1033-1035.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

- Nº 1 María Antonia Frías, *Arquitectura y percepción: el Museo Guggenheim de Bilbao* (2001)
- Nº 2 David Armendáriz, *Una conversación con Cristóbal Halffter* (2001)
- Nº 3 Günther Pöltner, *Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino* (2002)

